

منشورات جامعة اليرموك
عمادة البحث العلمي
والدراسات العليا

في بنية النص الاعتباري
(قراءة جيولوجية لنبإ حي بن يقظان: نموذجا)

عبدالله الفيفي

مستلة من
ابحاث اليرموك
« سلسلة الآداب واللغويات »
المجلد السابع عشر، العدد الاول، ١٩٩٩، ص ص ٩ - ٥٢

مجلة ابحاث اليرموك "سلسلة الاداب واللغويات" المجلد ١٧، العدد ١ ، ١٩٩٩ م ص ص ٩-٥٢

في بنية النص الاعتباري
(قراءة جيولوجية لنبإ حي بن يقظان : نموذجا)

تاريخ استلام البحث ١٨/١١/١٩٩٦م تاريخ قبوله ٧/ ١١/١٩٩٧م

عبدالله الفيفي
جامعة الملك سعود ، الرياض ، السعودية

ملخص

تسعى هذه القراءة إلى تبنّي منهج جديد يقوم على مرحلتين، الأولى: التعرف الذاتي، بعيداً عن مؤثرات الكتابات السابقة حول الموضوع ، والثانية: العودة إلى تلك الكتابات موازنة وتمحيصا . وذلك استلهاماً لمنهج ابن طفيل نفسه في الاستقراء ، وشعوراً بأن هذا هو الأمثل للقراءة، ولا سيما للأعمال التراثية التي كثيراً ما تكبّلنا حيالها الأفكار المسبقة والمقولات ، فتحول دون الرؤية المستقلة والحكم العلميّ . وبناء على نظرية (القراءة الصفر) هذه انطلق الباحث يقرأ جيولوجيًا طبقات اللغة والدلالة في (رسالة حيّ بن يقظان لابن طفيل) عبر محطتي قراءة النص وصفياً وتأويلياً، ومن ثَمّ تعيين خصائصه الفنية . قد أفضت القراءة إلى نتائجها في تأويل النص تأويلاً تقاطعَ أو توازَى مع قراءاته السالفة ، وكان من أهمها أن تبدّى النص تصويراً لحقب الرحلة الإنسانية حتى عصر المؤلف تقريبًا - ٥٨١ هـ - ١١٨٥م، مروراً بشتّى المنعطفات المعرفية والفكرية والدينية . وتأتّت القراءة خلال ذاك إلى كشف جنسٍ أدبيٍّ لم يسمَ من قبل ، هو (النبأ) ، وإلى تحديد خصائصه التي تشخّص جنسه الفارق، بوصفه نموذجًا لجنس الخطاب الاعتباري ؛ بحيث يمكن اتخاذ تلك الخصائص دليلاً على طبيعة النص الاعتباري بعامة وعلى جنس النبإ منه بخاصة . وقد تبلورت خصائص النبإ في مجموعتين، تتصل بشكله الخارجي والداخلي. تبرز المجموعة الأولى في : خاصيّة الشكل الوظيفيّ، والطبيعة الرساليّة، وتكمن خصائص الشكل الداخلي في: الشيفروية ، والتناصّية ، وتدخّل صوت المؤلف، ولعبة الالتفات ـ المتعلّقة ببنية الأسلوب ـ فيما تتمثل الخصائص المتعلّقة ببنية الخيال في: الاتكاء على المرجعية الماضويّة، وربط النبإ بمصدر ما ورائيّ ، والدوران على الأحداث الإعجازيّة ، والفانتازيّة الخياليّة ، والتوظيف الميثولوجيّ، ودخول عنصر الحيوان، والضّنانة على غير الأهل ، مع الارتكاز في مخاطبة المتلقّي على التأثيريّة الإيمانية لا على الإقناعية الواقعية .

مقدمة :

إذا كان من بدهيات فنّ السرد عمومًا أن يفضي إلى حكمة أو عبرة يستفيدها لتتفاوت في درجة ذلك التركيز على الغرض التعليميّ الدعويّ ، ومن ثم لا بدّ لتتفاوت أدواتها وأساليبها ومستوياتها الفنية. فكيف إذا كان النصّ ينصبّ على تأدية تلك الرسالة المنوطة به أولاً وأخيرا؟ ، وكيف إذا كان لتلك الرسالة سيطرتها على الناصّ بحيث تستحيل إلى عقيدة تتخذ القصّ سبيلاً إلى الدعوة والوصول إلى أفئدة الجماهير ؟ ، فنحن عندئذ إزاء نوع من الالتزام التزام عميق كأعمق ما تكون العقائد. فما مدى تأثير ذلك كله في البناء النصّي نفسه ؟، وما مدى تمثيل ذاك النمط من النصوص خصوصيةً جنسية ؟ . تلك هي المنطلقات الأساس لهذه الدراسة ، التي تتوخّى الوصول منها إلى نتائج ما في حقل النظرية النصوصية.

ولعل "نبأ حيّ بن يقظان" الذي يسوقه (ابن طفيل) في إحدى رسائله ‹١› ، يحمل نموذجًا مثالياً لهذه الدراسة ؛ لما هو عليه من طول نسبيّ ومن كثافة لغوية وفنيّة، فضلاً عن توظيفه ذاته أنماطًا من النصوص الاعتباريّة. وفي هذا النموذج نتبين نمطًا محدّداً من النصوص الاعتباريّة ، يمثّل أداة من أدوات الاعتبار، وهو ما يطلق عليه «النبأ» وتلك تسمية تحمل دلالة على الجنس الفارق لهذا النوع عن أشكال القصص الأخرى ، مما سيُسعى إلى استكشافه في هذه القراءة .

ولقد يكون القارئ في غنى عن التعريف بالدراسات حول "حيّ بن يقظان" لتعددها وشهرتها بالعربية وغير العربية. على أن مشروع هذه الدراسة ـ بهدفه الإجماليّ ومنهجه ـ لا يتأسّس على تلك الدراسات، إلا في جزئيّات يعنّ ذكرها في أثنائه ؛ ذلك أن نصوصيّة النّص هي مصبّ الاهتمام هنا دون الجوانب الأخرى من فلسفية أو علمية أو سواهما، وقد كان ما اطّلع عليه الباحث في هذا الصدد يدور ـ النقدي منه ـ على "قصة حيّ بن يقظان"، في ضوء الأعراف القصصية المستقرة تارة ، ومقارنتها بقصص شبيهة في ثقافات أخرى تارة أخرى ، دون النظر ـ قبل هذا وذاك ـ في سؤال جوهري ، يتعذّر تذوق النص أو الحكم عليه أو تصنيفه، إلا بالإجابة عنه ، وهو: ما ماهية النصّ الداخلية الفارقة أصلاً؟، أهو قصة حقّاً ، أم رسالة، أم خليط منهما ، أم ماذا؟، وما خصائصه وانتماؤه في أنواع الخطاب والنصوص؟. لأنه كما أن هناك (أجناسية الكتابة) فإن هناك بالمقابل (أجناسية التلقّي)؛ فلا تتحقق الوظيفة الجمالية إلا بعد تحديد القارئ للجنس الذي ينتمي النص إليه ‹٢› . سيكون منهج الدراسة قائمًا على محطتين ، تعنى الأولى بقراءة وصفيّة تأويليّة، يخلص منها

إلى الانتقال من التحليل إلى التركيب، لتبيّن الخصائص الفنية النصّ .

ويستلهم الدارس منهجه الضمني من تجربة (حيّ بن يقظان) نفسها ، القائمة على التعرّف المنعزل عن المؤثرات، ثم الانتقال إلى مرحلة الاطّلاع على الآراء ومجاذبتها التفكّر والتحليل . فينصرف إلى النبأ يستقرئه "جيولوجياً"، منقبًا وراء طبقات النصّ، وبعد أن يستكمل رؤيته ويخرج باستنتاجاته ، يأخذ في ما دار عليه من قراءات وآراء . وقد بدا أن هذا هو أحد مرامي رسالة (ابن الطفيل) في المنهج بعامة ، ذلك أنّ البدء بقراءات موسعة حول موضوع ما كثيراً ما يكون منهجًا فاسداً لرؤيته والحكم عليه ؛ لما يكبّل به ملكات الباحث الذهنية والنفسية ؛ ولذلك يظل طوال عمله في الغالب يجادل سابقيه أو يتهرب منهم ، تسيطر عليه أصواتهم سيطرة (الأنا العليا) على صاحبها. فكأنه لا سبيل إذن لاستقلاله وسيطرته على مادته ورؤيته، سوى بإقامة منهجه على هذا التدرج: من التعرف الذاتي إلى المشاركة المعرفية، بالرغم مما قد يكتنف هذه المغامرة من مخاطرة وتضحية في بعض الحالات.

وبذا فإن أول ما يبدهنا به نبأ حيّ بن يقظان أن يلهمنا ضرورات منهجية للقراءة تتمثل في (موت القراءات السالفة)؛ فإذا كان القارئ ـ مرحلياً ـ عزل النصّ عن الأفكار المسبقة عن مُنشئه، أو ما يعرف بـ(موت الكاتب) أو تغييبه، فمن باب أولى أن يحتاج القارئ الجديد إلى تغييب قراء النصّ السالفين ـ مرحلياً كذلك ـ ليرى رأيه فيه هو، لنقول بـ (القراءة الصفر) في مقابل المفهوم البارتي عن (الكتابة الصفر) ‹٣› . والكاتب هو أصلاً مبتدع هذه اللعبة ؛ لأنه ـ قبل القارئ ـ كان من جهة يحتاج إلى فكرة (موت القارئ/ الناقد/ الجمهور) ، كما يحتاج من جهة أخرى إلى فكرة موت مقروئيه من المؤلّفين السابقين ؛ وذلك إذا شاء أن يتحرر وأن يملك زمام طاقته الإبداعية المستقلة ؛ لأن عمله هو الآخر ما هو إلا مغامرة قرائية لا تتحقق إلا بنوع من تناسي المنابع والمصابّ: (موت الكتّاب + موت القرّاء). فتلك تجربة حيّ بن يقظان، وإنّ فيها لعبرة منهجية أوليّة .

أولاً ـ نبأ حيّ بن يقظان (قراءة وصفية تأويليّة)

١ ـ رسالة حيّ بن يقظان لابن سينا:

يفهم من مستهل رسالة ابن سينا(ص٠٤) أنّ حكاية حيّ بن يقظان شعبية قديمة، يكتفي بشرح حكمتها الرمزية ، بادئًا من نهايتها (لدى ابن طفيل). فكأن رسالة (ابن طفيل) تأصيل لرسالة (ابن سينا) ، لكي نفهم استراتيجيّاتها

الرمزية لا بدّ من الإلمام برسالة ابن سينا . فتعيّن هاهنا إفرادها بقراءة موجزة .

نقف في هذه الرسالة على أربعة رموز: (برزة، أب، نبأ، شمس). الأول يرد في ذكره أنه قد تيسّرت له حين مقامه ببلاده (برزة) ، الخروج إلى بعض المتنزهات. و(برزة) ، في ما شرح (أحمد أمين) ، رمز "للنهضة والتيقّظ إلى أن وراء حياة البدن والأعضاء حياة روحية أخرى"، وهذا يكشف لنا رمزية اسم "حيّ" في دلالته على حياة الإنسان بعد الموت. واسم «برزة» هنا على صلة بمعنى الآية الكريمة : ﴿وبرزوا لله جميعًا﴾ (إبراهيم: ٢١)، أو من السورة نفسها :﴿وبرزوا لله الواحد القهار [٤٨] ﴾

ونقف على رمز (الأب) في حديث الشيخ حيّ إلى ابن سينا عن وجهته السياحية: "ووجهي إلى أبي..."(ص٤٠) ، رامزاً إلى: الله تعالى، وكذا هو في مثل هذا الأسلوب الصوفي، كما يرد أيضًا عند (السُّهروردي) عند وصف المشاهدة (انظر: ص١٢٦ ـ١٢٧) . ولعلها تتجلّى من هذا رمزية "يقظان" فإذا كان "حيّ" رمزاً: لآدم ، فإن "يقظان" رمز: لله تعالى*. ولعلهم في هذا ناظرون إلى نصوص، كالقول بأن "الناس عيال الله"*٢، ثم إلى وصفه تعالى باليقظة : ﴿ ...لا تأخذه سنة ولا نوم﴾" (البقرة:٢٥٥) .

ثم انطلق حيّ يحدّث ابن سينا ـ في لغة رمزية ـ عن نوازع النفس التي تحول بينها والهداية: "لقد ألصقت بهؤلاء إلصاقًا لا يبريك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم..."(ص٤١) . وفي هذا نتبين رمزية منشأ حيّ الغريب المغترب في نبئه، من حيث هو توحّد للاهتداء في بلاد لم تطأها القوى الشيطانية . وهو ، في سياقه هذا، يحذّر من الخيال ، إلاّ إن كان للكشف: "وأمّا هذا المموه المتحرص [المتخرّص] فلا تحتج إليه أو يأتيك موثقًا من الله غليظًا ، فهنالك صدّقه تصديقًا...، وإن خلط فإنك لن تعدم من أنبائه ما هو جدير باستثباته وتحققه به"(ص ٤٢) . وبذا تتحدد وظيفة الخيال ، ومن ثم وظيفة هذا النوع من النصوص التي ينتجها، بما هي نصوص اعتبار لا تتبع طرائق الأدب المعهودة، بل تختطّ لها مسالك تحددها أهدافها .

وكذا فإن ما ينتجه هذا الخيال هو "أنباء"، جمع "نبأ" ؛ ولهذه التسمية دلالتها على هذا الجنس من التعبير القصصي، نجد إشاراتها في (القرآن)،حيث "النبأ" لا يعني "الخبر" فحسب بل يحمل دلالة إضافية، هي: "الخبر عن مصدر غيبيّ"، ومنه جاء "التنبؤ" و"النبوّة". وقد تردّدت هذه الكلمة في القرآن بصيغ شتّى ، كلّها تحمل هذه الدلالة ، كقوله تعالى : ﴿ سأنبّئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا [٧٨]﴾ (الكهف) ، ﴿قل أتنبّئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض﴾

(يونس : ١٨) ، ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك﴾ (هود: ٤٩) . وسورة تحمل اسم "النبأ" : ﴿عمّ يتساءلون [١] . عن النبأ العظيم [٢]﴾ . وحتى في تلك المرات القليلة التي جاء فيها "النبأ" بمعنى "الإخبار" لم يتجرّد عن دلالة "الإخبار عن الغيب"، كما في قوله تعالى: ﴿وأوحينا إليه لتنبئنّهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون [١٥]﴾ (يوسف) ، ﴿نبّؤوني بعلم إن كنتم صادقين [١٤٣]﴾ (الأنعام) ، ﴿فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين [٢٢]﴾ (النمل) ، ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة [٦]﴾ (الحجرات) . ولعل أقرب هذه الآيات إلى معنى الإخبار الأخيرة ، ولكننا نجد في سياقها وسبب نزولها ما يتعلّق بالإنباء عن الغيب أو المجهول ، فكأنما هي تشير إلى "إخبار بأمر غريب/ مختلق/ خارج عن المألوف أو المعقول والمصدّق ؛ يتّصف بذلك لأن مصدره "فاسق". وفي سبب النزول ما يؤكد ذلك ؛ فالآية نزلت في شأن (الوليد ابن عقبة) الذي زعم للرسول (عليه الصلاة والسلام) أن (الحارث بن ضرار الخزاعي) منعه الزكاة وأراد قتله <٤> . فالحال تحمل من معنى نُبُوّ الخبر، واختراقه للمعتاد ، مع عِظَمِ أمره ، ما يجعل التعبير عنه بـ"نبأ" أنسب من التعبير بـ"خبر". ثم إن مصدر "نبأ" الاشتقاقي يتكشّف عن هذه الدلالة المخصوصة ؛ فالكلمة من مادة "نبأ"، الدائرة في الأصل على : الارتفاع والطلوع والتباعد وخروج الأمر عن طوره . ولا نجد في التعبير بالخبر في القرآن - و"الخبر" فيه أقلّ وروداً بكثير - ما يحمل شيئًا من تلك الدلالات ، انظر قوله تعالى: ﴿إذ قال موسى لأهله إني آنست ناراً سآتيكم منها بخبر ﴾ (النمل : ٧) ، ﴿قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبّأنا الله من أخباركم . وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبّئكم بما كنتم تعملون[٩٤] ﴾ (التوبة) ، وفي هذه الأخيرة يلحظ الفرق بين "النبأ" و"الخبر". وأكثر آية جمعت صيغًا من التعبير بالإنباء هي: ﴿وإذ أسرّ (النبيّ) إلى بعض أزواجه حديثًا، فلمّا (نبّأت) به وأظهره الله عليه عرّف بعضه وأعرض عن بعض، فلمّا (نبّأها) به قالت من (أنبأك) هذا، قال (نبّأني) العليم (الخبير) [٣] ﴾ (التحريم) . فيتّضح في هذه الآية - كما في سابقاتها - اكتساب النبأ دلالة تتجاوز الخبر إلى آفاق من أسرار النبوّة ، والغيب ، والنقل عن مصدر أعلى. ومن أجل هذا يوصف الله بـ ﴿الخبير﴾ ، بل هو من أسمائه الحسنى ؛ لأنه هو مصدر الخبر الغيبي الذي لا مصدر بعده ولا غيب، بخلاف (النبي): المنبئ المبلغ عن الغيب ؛ ﴿ولا ينبّئك مثل خبير [١٤] ﴾ (فاطر) . وهذا ما لا نعثر على ظلاله الفارقة في معاجم اللغة، بل هم قائلون: إن "الخبر:ما أتاك من نبإٍ عمّن تستخبر"، وإن "الخبر:النبأ"، دون تمييز<٥>. وإنما أريد الخلوص إلى نتيجة ما يكمن وراء مصطلح "النبإ" في كلام

(ابن سينا) ـ وهو ما يسمّي به (ابن طفيل) فيما بعد قصةَ (حيّ بن يقظان) في ختام رسالته: "هذا ما كان من (نبإ حيّ بن يقظان)..."(ص ١٢٢) ؛ إذ هو استعمال مقصود لذاته لا يرادفه معنى الخبر أو القصّ ، بل يُعرب عن جنس معيّن .

ولئن لم ينصّ (ابن سينا) ولا (ابن طفيل) على تسمية هذا الجنس بـ"نبإٍ"، ومع أن مصطلح "قصة" يرد في مستهلّ رسالة ابن سينا(ص ٤٠)، وكذا في بداية رسالة ابن طفيل(ص ٦٠) ؛ فإن إشارة ابن سينا السابقة إلى تصوّر منتوج الخيال المصدّق بـ"النبإ"، ثم في إجمال ابن طفيل ـ في ختام رسالته – التعبير عمّا ساقه من قصة ابن يقظان في عبارة "نبإ حيّ بن يقظان"، فإن في ذلك ـ بالإضافة إلى ما تقدم من تحليلٍ لمادة "نبإٍ" واستعمالها ـ لما يرشّح اتخاذ "النبإ" مصطلحًا خاصًّا على هذا الضرب من النصوص، التي تبدو أُولى خصائصه في الإنباء عن الغيب أو ما في حكمه.

وما دام (ابن سينا) يتعامل بلغة رمزية، فقد أفاد، في إبداع نسيجه النّصّي، من ميدان التنجيم، كما أفاد من تأويل الآيات القرآنية. ونركّز في هذا على "الشمس"، المترددة في الرسالة، التي سنجدها رابطًا رمزيًا مشتركًا بين رسالته ورسالة ابن طفيل . وعند تأمّل مكان هذا العنصر في الرسالتين يعنّ سؤال عن تعويل المؤلّف على رمزيات "الشمس" في عقائد العرب القديمة؟ . فما دمنا إزاء لغة رمزية فإن استثمار منابع اللغة والثقافة والنصوص يصبح أمراً مشروعًا ، وهو ما تتضافر قرائن النص بعد هذا على كشفه. فمن الواضح أن إشراق الشمس عنده يعبّر عن الكشف والإشراق الإلاهي . (انظر وصف الوصول، وصراع الظلمات والنور، ومشاهدة الملك الأعلى: ص٤٦ ـ ٤٩).

٢– رسالة حيّ بن يقظان لابن طفيل :

يُخلص من رسالة حيّ بن يقظان لابن سينا، إلى مجموعة من المفاتيح، هي :

١ ـ النبأ= خبر غيبيّ ـ أو عجيب ـ للاعتبار .

٢ ـ حيّ= آدم / الإنسان الحيّ المخلّد، الذي لا يفنى أبديًا بالموت. ولا سيما إذا أضاف إلى حياته حياة روحية إلاهيّة .

٣ ـ يقظان= رمز الإله ، الحسيب الرقيب: ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ .

٤ ـ التنزّه والتفرّد= التوحّد/ الاغتراب/ اعتزال الدنيا للوصول للكشف/ وللآخرة السعيدة .

٥ ـ وظيفة الخيال= الكشف .

٦ ـ الشمس= الإشراق الإلاهي .

٧ ـ دور حيّ في النبإ= رسول .

حيّ: إذن ـ هذا الاسم الذي نكاد لا نجده في الأعلام المشهورين ـ هو رمز آدم أو الإنسان الحيّ . ومنه خُلقت (حواء) ، كما جاء في الكتب الدينيّة ، وممّا قيل في اسمها: "دعا آدم اسم امرأته حواء لأنها أمّ كل حيّ" <٦> ، أي أمّ كل إنسان. ومازال الناس في بعض اللهجات العربية يعبّرون عن الإنسان بـ"الحيّ" ؛ فيقولون مثلاً: "الحيّ لا يفعل كذا"، أي "الإنسان لا يفعل كذا". على أن معنى "الحيّ" في رسالة (ابن طفيل) تتجاوز هذا إلى أن الإنسان لا يفنى بالموت بل هو مخلّد . والرسالة دائرة على هذا المعنى. ويلحظ تضمين ذلك مستهلّ الرسالة، في دعائه: "سألت... منحك الله البقاء الأبديّ وأسعدك السعد السرمديّ ـ أن أبثّ إليك من أسرار الحكمة المشرقية". فهو في هذا يحدّد هدف الرسالة: بالدلالة على هذه الأسرار الموصلة إلى الحياة الأبدية السرمدية. وتلك الحياة هي ما يشير إليه (ابن سينا) ، في رسالة له عنوانها "دفع الغَمّ من الموت"، بـ"الحياة الطبعيّة" ـ في مقابل الحياة الإراديّة ـ التي هي "بقاء النفس السرمدية في الغبطة الأبدية، بما تستفيده من العلوم وتبرأ به من الجهد"، "وأن جنس الإنسان هو الحيّ وفصوله هو الناطق والمائت" <٧> . وهذه الحياة بمعناها الصوفي الأبعد مقترنة ـ كما سيأتي ـ بالعرفان ؛ فتسمية (حيّ) متعلقة بمثل قوله تعالى: ﴿ وما يستوي الأحياء ولا الأموات. إنّ الله يُسمع من يشاء، وما أنت بمسمعٍ من في القبور [٢٢] ﴾ (فاطر) ، أو قوله: ﴿لينذر من كان حيّاً ويحقّ القول على الكافرين [٧٠] ﴾ (يس) .

وكان ممّن سبق ابن طفيل إلى استعمال هذا الرمز ـ على نحو أكثر مباشرة ـ (أبو حيان التوحيديّ) في "رسالة الحياة"، مستهلاً بقوله: "اللهم اجعل فكرنا ... عائداً علينا بمعرفتك، وبحثنا عن أسرار حكمتك ، محرّكًا لنا إلى خالص توحيدك"<٨> ، ويصف فيها أصناف الحياة، وأن أرقاها "التي بها يقال لله تعالى جده حيّ" <٩> ، وأن الحكمة في الاقتداء بالله وطلب الحياة الآخرة الأبدية . و(أبو حيّان) نفسه متصوّف ، يصفه (الحموي) <١٠> بشيخ المتصوفة ، وينسب إليه رسالتي تصوّف . بل ما نرى كُنيته "أبا حيّان"، وربما لقبه "التوحيديّ" أيضًا، إلا رمزين . ونلمس بهذا جذر التأصيل لرمز "حيّ" عند (ابن طفيل) .

والرمزية بين حيّ ويقظان تتداخل ، ولعله تداخل ينبع أساسًا من تداخل معنييهما في الفكر الصوفي، بطريقة أو بأخرى ، حتى يمكن القول إن تسمية "حيّ بن يقظان" مستلهمة أصلاً من قوله تعالى في آية الكرسي: ﴿الله لا إله إلا

هو، الحيّ القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ ... الآية (البقرة: ٢٥٥) . هذا إلى إشعاع دلالة التسمية على آفاق الآيات الأخرى المتعلّقة بالحديث عن الحياة ، تترى في التناصّ الدالّ على بواطن هذه التسمية (انظر: مريم : ٣٣، يس: ٧٠، النحل: ٢١، فاطر : ٢٢ ، وغيرها) ؛ فأسرار التسمية بـ"حيّ بن يقظان" تتكشف بإضاءتها بتلك الآيات ، لتبدو رمزاً للحياة السرمدية، ولا سيما للعارف الحيّ بحياة الله ؛ لأن الله يقول أيضًا على لسان الرسول – وها قد رأينا (حيّاً) يشخّص دور الرسول عند ابن سينا –: ﴿يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هي دار القرار[٣٩] ﴾ (المؤمن / غافر) .

يبدأ (ابن طفيل) الرسالة بتناصّ قرآني: " الحمد لله... الكريم الأكرم، الحليم الأحلم ، ﴿الذي علّم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾". وقيمة هذا النصّ ، عن القراءة والعلم، في هذا السياق مرتبطة بكامل الرسالة ؛ فهي في وصف خلق الإنسان وتعليمه، والقراءة في ذلك للاهتداء إلى الله وإلى الحياة الأبدية، المتخذ اسم حيّ لها رمزاً، وذلك بعد الخلاص من طغيان المادة على الروح .

ومن هنا يبدأ نبأ حيّ . ويعزوه المؤلّف إلى "سلفنا الصالح رضي الله عنهم". ويلوح من هذا أمران: الأول قدَم هذا النبأ بوصفه موروثًا شعبيًا، كما مرّ من قبل في رسالة (ابن سينا) . على أن هذا الموروث قد يضاف إليه وقد ينقص، بما هو موروث شعبي من جهة ومن حيث هو أداة في رسالة اعتبارية من جهة أخرى. أما الأمر الآخر فهو إسناد النبإ إلى مصدر موثوق يبعث على التصديق، هو "سلفنا الصالح رضي الله عنهم".

ولفكرة المكان في هذا النصّ علاقة بالغة بمغزاه ؛ فالجزيرة معبّرة عمّا عبّرت عنه فكرة "التنزّه" ببلاد "برزة" – في رسالة ابن سينا – من التفرّد، والتوحّد ، والاغتراب، واعتزال الحياة الدنيا للوصول للحياة السرمدية الآخرة. ومن جانب آخر فإن عزلة المكان هنا ترتبط ببنية هذا النص القائمة على عالم من الغرائبيّة والاستثنائيّة والغيبيّة، من حيث هو (نبأ)، له أصوله وأهدافه الفارقة .

و(ابن طفيل) ، إذ يربط المكان بخبر تلك الجزيرة الهندية التي يذكرها (المسعودي) باسم (الواقواق)، زاعمًا أن بها شجراً يثمر نساء*٣ ، يتعلّق كذلك بمثل ما نجده عند (الطبري) <١١> عن هبوط آدم ؛ حيث يقول: "أُهْبِط آدم بدهْنا أرض الهند". ويروي عن (علي بن أبي طالب رضي الله عنه) أنه قال: "أطيب أرض في الأرض ريحًا أرض الهند، أُهْبِط بها آدم ، فعلق شجرها من ريح الجنّة".

أ – ظهور حيّ على الجزيرة / الرواية الأولى: ثم يدخل في جدل

الفلاسفة وكبار الأطباء حول إمكان التولّد دون أمّ وأبّ على تلك الجزيرة ؛ لكونها "أعدل بقاع الأرض هواء وأتمّها لشروق النور الأعلى عليها استعدادا"(ص ٦٠) . وفي هذا لَمْحٌ مما سيق آنفًا عن أرض الهند وإهباط آدم بها، فضلاً عمّا يرد في (تاريخ الطبري) ‹ ١٢› كذلك في هذا السياق من أن آدم كان قد أُهْبِط على جبل (بَوذ) ، وكان ما يزال يسمع الملائكة تسبّح في السماء، لفرط طوله قبل أن يهمزه الله فيتقاصر، وذلك حين اشتكى الملائكة تطفّله بتسمّع السماء. ولا تعارض بين هذه الإحالة إلى خبر آدم وبين حديث تخلّق حيّ من الأرض في هذه الرواية، من حيث إن مسألة التخلّق هذه ما هي إلا تعبير عن خلق آدم - كما سيأتي، فالمؤلّف يتخذ المكان، الذي يرد في المرجعية التاريخية أن آدم أول ما ظهر على الأرض فيه، لينطلق منه وكأنه يحكي قصة خلق آدم وترقّيه.

ومن هذا الموضع يطالعنا في نبإ حيّ "شروق النور" تعبيراً عن إشراق النور الإلاهي . ولأجل هذا يتخذ كذلك الجدل حول (تأثير الشمس على الطبيعة) قناعًا للتعبير عن الأسرار الإلاهية ، إذ ينتهي به الجدل إلى أن الحرارة - التي يتعلّل بها أكثر القائلين بإمكان التولّد من الطين على خطّ الاستواء - إنما سبيلها الإضاءة لا غير. ولقد يتراءى للقارئ من ذلك التحليل بادئ الأمر أن الرجل جادّ في جدله ، وأنه مصدقٌ للحكاية بدليل الأدلة التي يسوقها . غير أنه ما يلبث أن يستشفّ خلف ظاهر الكلام فلسفة رمزية تتعلق بالخليقة ، وأن هذا النقاش حول "الشمس" و"الأرض" و"الحرارة" ليس إلا لعبة رمزية - إذا جاز القول - للحديث عن "المحيي" و"الحيّ" و"النشوء" و"اتصال الحيّ بالمحيي". يكمن ذلك خلف رمزه بـ"الشمس": إلى الخالق المحيي، وبـ"الحرارة": إلى الحياة ، وبـ"الدائرة": إلى الاتصال بضياء الخالق - وللدائرة خصوصية رمزية إضافية عند الصوفية - وبـ"العام" - في إشارته إلى مسامتة الشمس الرؤوس مرتين في العام - إلى العمر، وبـ"حلولها برأس الحمل": إلى التخلّق أو الميلاد، وبـ"حلولها برأس الميزان": إلى الموت أو القيامة والميزان : ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة [٤٧] ﴾ (الأنبياء) ، (انظر النصّ: ص ٦١ - ٦٢) . أي أن الحياة سرّ إلاهي ، يعبّر عنه بتبعية الحرارة للضوء ، وأن اتصال الحيّ بصاحب هذا السرّ يقوى كلما توسّط الدائرة الإشراقية ، بعيداً عن محيط الظلام من الدنيا، وأنه كلما سامتته الإشراقات ازدادت حرارة اتصاله فازدادت حياته حياةً، لكنه قد ثبت أن ذلك لا يحدث في المعهود سوى مرتين في العمر: ساعة التخلّق أو الولادة - التي أشار إليها بـ"الحمل" - وساعة الموت إذ يلقى ربه وتوزن أعماله، وما بينهما يعيش أحوالاً متشابهة، لا حياة حقيقية فيها ولا فناء، إلا أنها تكفي لحياته من

حيث المبدأ، بيد أنها تظل حياة ناقصة لا تكتمل، حتى يصحّ عليها هذا الاسم ، إلا عندما يمرّ صاحبها بمثل تجربة (حيّ) في طلبه المعرفة ووصوله إلى الكشف.

ب ـ ظهور حيّ على الجزيرة/ الرواية الأخرى: ولا تختلف تلك الرواية ـ التي تفسّر ظهور حيّ تفسيراً طبيعيّاً ـ عن الرواية الأولى إلا في مسألة الوجود الأول للطفل ، أما قصة الظبية فهي مشتركة بين الروايتين . وكأنما ابن طفيل ، يصور الخلاف بين المؤمنين ببدء الخلق كما ورد في الكتب السماوية ، والطبيعيين المنكرين لذلك: تمثّل الرأي الأول ـ صورة تولّد حيّ بسرّ إلاهي من طين الأرض ، وتمثّل الآخر ـ ولادته من أمّ وأبّ ؛ أي: من مصدر طبيعيّ قديم لا سرّ وراءه ولا إعجاز. وهو ما سيتحدث عنه من بَعْد في الخلاف حول قِدَم العالم وحدوثه .

والمؤلّف يميل إلى "بتّ الحكم" بالرأي الأول(ص ٦٢) . وآنئذ لا يعود لنَسَب حيّ إلى يقظان معنى، غير المعنى الرمزي الذي تقدم . وإنما يعرض المؤلّف للرواية الأخرى، التي ينسبها إلى منكري التولّد، جدلاً، وبطريقة عابرة، في أثناء سياقه التحليليّ لكيفية تخلّق حيّ على تلك الجزيرة.

والمفارقة في هذا: أن القراءة المتعجّلة قد يتبادر إليها خلاف هذا المغزى الإيماني، الذي يريده ابن طفيل ؛ حين يبدو لها القول بإمكان تخلّق الإنسان من الطبيعة تشكيكًا في أنباء بدء الخليقة. ولكن فكّ رمزيات النصّ ـ كما تقدم وكما سيأتي ـ ينبئنا بأنه رسالة بضد ذلك الفهم الظاهري المتعجّل .

ولإقحامية هذه الرواية على الأولى ضعفت فيها الرمزية المعهودة في النصّ ؛ فعنصر "الشمس" يأتي هاهنا حقيقي الدلالة لا رمزا. ومن ثمّ كان متوقعًا أن يعبّر المؤلّف عن هذه الرواية بالخبر لا بالنبإ، كما في الرواية الأولى(ص٦٣).

أ ـ ١ ـ تخلّق حيّ على الجزيرة / عودة إلى الرواية الأولى: ويعود المؤلّف ـ بعد تلك الوقفة الاعتراضية – إلى وصف تخلّق (آدم/ حيّ) ، بعد أن يقول: "هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولّد . ونحن نصف هنا كيف تربّى وكيف انتقل في أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم"(ص٦٣) . وفي عبارته الأخيرة يُلحظ إضراب عن الرواية التي ساقها المنكرون للتولّد. ولذلك فإن القارئ، إذ يتوقع أن المؤلّف سيواصل من حيث انتهى، كما وعد، يفاجأ بأنه قد عاد إلى الجزيرة وكيف تخلّق حيّ فيها . وهذا ممّا يزيد إقحاميّة الرواية الأخرى وضوحا . بل إن هذا الربط التأليفي المصطنع، في عبارته الآنفة ، ليُشعر كأنه إنما أضاف ذاك الخبر بعد فراغه من كتابة النبأ في صورته الأصل .

فيصف تخمّر الطينة في بطن من الأرض على مرّ السنين والأعوام. ولعله يشير بعطف "السنين" على "الأعوام" إلى فرط تطاول المدّة ، وتعاقب الجدب ـ

الذي يغلب على معنى "السنة" - والخصب . ويصف ما تهيّأ لهذه الطينة من الأسباب لتكوّن الأمشاج . ولا بدّ أن نلحظ في وصفه ذاك - كما في كامل الرسالة - اختياره للألفاظ ؛ إذ يكاد كل لفظ يحمل مفتاحًا لفهم النصّ والتغلغل في دلالاته. ويتبدّى ذلك في استعماله كلمة "بطن"، التي تحمل معينًا من الدلالات والإيحاءات بالكلمة في القرآن (انظر مثلاً: آل عمران: ٣٥، النحل: ٧٨، الزمر: ٦، النجم : ٣٢ ، وغيرها) . وكذلك "الأمشاج" (الإنسان: ٣) . ثم يذكر أن تلك الطينة كانت كبيرة جداً، "وكان "الوسط" منها أعدل ما فيها وأتمّه بمزاج الإنسان ؛ فتمخّضت..."(ص ٦٣ - ٦٤). وهنا تتكرر لفظة "الوسط" التي جاءت في كلامه على دائرة الإشراق، حيث يمكن تولّد الإنسان . و"خير الأمور أوساطُها"، كما جاء في الحديث المشتهر <١٣> . على أنه يبدو في نمط هذا اللفظ معنى صوفيّ - فالصوفية هم أصحاب مثل هذه الأفكار حول الوسطية والقطبية، فـ"القطب [حسب ابن عربي] مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق، عليه مدار العالم ، له رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق..."<١٤> - مما يجعل لـ"وسط" هذه الأهمية في النصّ . وكما جعل للأرض "بطنًا" فقد جعل لها "تمخّضًا"، مركزاً في هذا على داليّة الخصب والأمومة في الأرض . ثم يشرح كيف تعلّق بهواء النفّاخة الصغيرة المتكوّنة في الوسط "الروحُ الذي هو من أمر الله ... ؛ إذ قد تبيّن أن الروح دائم الفيضان من عند الله ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم"(ص ٦٤) . فنعود إلى "الشمس". ولعله قد برز من كل ما مرّ عنها في رسالته ورسالة ابن سينا أن التعبير بها يرمز للإشراق الإلاهيّ والفيض ، وقد آن أن يتقرر أن عنصر "الشمس" إذن لَبِنَة لا يقوم الفهم بدونه ولا يتأتّى . فالشمس التي رمزت عند ابن سينا للإشراق الإلاهي ، تأتي كذلك في رسالة (ابن طفيل) ، يرددها - بلفظها - في ما لا يقلّ عن (٣٥ موضعا) . وهذا رقم قمين وحده بالتماس دلالته. فإذا لوحظت سياقات تردادها - كقوله الآنف، وعن النار: أنها صارت كالشمس ، "فاعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه"(ص ٧٣) ، وأن "ذات الحق...بمنزلة نور الشمس" (ص ١٠٧) ، وأنه "رأى ذاتًا بريئة...كأنها صورة الشمس..."(ص ١٠٩) ، هذا فضلاً عن الإيماءات الضمنية إلى الشمس والنور والإشراق - إذا لوحظ ذلك أجمع تبين أنه لا بدّ من أخذ هذه الإشارات مأخذاً خاصاً في فهم النصّ وتفسيره .

وبعد أن يشرح تعلّق الروح بالجسد، ينتقل إلى وصف تكوّن الأعضاء في جسد حيّ، قائلاً: "قالوا: فلمّا تعلّق هذا الروح بتلك القرارة، خضعت له جميع القوى، وسجدت له، وسخّرت بأمر الله تعالى في كمالها"(ص ٦٤). وهو ينظر في

كلمة "القرار" إلى الآيات الواردة في ذلك، كالآية: ﴿ثم جعلناه نطفة في قرار مكين [١٣] ﴾ (المؤمنون) ، (وانظر كذلك: الحج: ٥، والمرسلات: ٢٠ ـ ٢١). كما يلتفت في (السجود) إلى الآيات عن سجود الملائكة لآدم (الحجر: ٢٨ ـ ٣٠ مثلا) ، ويجعل هذه القوى الخاضعة الساجدة ، التي تقابل الملائكة في القرآن ، جزءاً من القوى الروحية؛ إذ يقول: "وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة عن واحدة طائفة من تلك القوى التي خضعت له وتوكّلت بحراستها والقيام عليها..."(ص ٦٥) . وكأنه يبني هذا على تأويلٍ لما في الآيات ، فيشْبه بذلك ما يرد في قول (ابن الفارض) ‹١٥› مثلاً:

وفيّ شهدتُ الساجدين لمظهري　　　فحقّقتُ أني كنتُ آدم سَجدتي

ولا غرو فهو قد جعل من الحيوان ما يحكي صورة الروح ، حتى لقد يكون بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها ؛ أي أنه يقول بنوع من الحلول ، وإن كان قد نفى عن نفسه الوصول إلى ذلك الحدّ من التعبير غير المؤدب ولا الحاذق عن الحلول المطلق. (انظر: ص ٥٣) .

أ ـ ٢ ـ ما بعد الولادة : حتى إذا وصل المؤلّف إلى المرحلة المتعلّقة بما بعد ظهور حيّ على الجزيرة، اتفقت الروايتان ؛ فيحكي أنه بعد فناء مادة غذائه استغاث فلبّته "ظبية" فقدت طلاها، كان قد "خرج من كناسه فحمله العقاب ، فلمّا سمعت الصوت ظنته ولدها فتتبعت الصوت وهي تتخيّل طلاها"(ص ٦٣) . ووافقت خصبًا، فقامت بغذاء الطفل، "وألِف الطفل تلك الظبية، حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتدّ بكاؤه فطارت إليه"(ص٦٦) . وهنا يعرض السؤال عن اختيار "الظبية" دون سواها، مما قد يرد في حكايات شبيهة *٤ ، أذلك محض تعبير عمّا تهيّأ من أسباب العيش في كنف حيوان رقيق جميل، أم أن الراوي يتعلّق في ذلك بنموذج ميثولوجي أعلى ‹١٦› ، يوظّفه رمزيّاً كما وظّف العناصر الأخرى؟!. إن العمق الميثولوجي الذي تحيل عليه "الظبية" في هذا المساق لا يُغفل عنه، وليس من صالح النصّ أن يُغفل ، ولا سيما أنه نصّ رمزي في جملته وتفاصيله ؛ يستثمر كل معطيات التراث. على أن للظبية دوراً أساسًا في هذا النبأ ؛ فهي تتقاسم بطولته مع حيّ ، وتتفق الروايتان في تشخيص دورها فيه ، فلا بدّ إذن من تأمّل دلالتها العميقة . وإذا كان ذلك هو ما يحتّمه بناء النصّ ، من حيث هذا العنصر فيه، فإن مكانة نموذج (الظبية) النمطي في تراث العربية ، بما يكشفه من منافذ للتأصيل والتفسير، ليُميط اللثام عن ركن أساس من النصّ ، ووجه آخر من الدلالة الرمزية التي أقامه (ابن طفيل) عليها . ولا مشقّة في التماس هذه الدلالة ؛ لأن النصّ نفسه يقضي بها من خلل شبكة العلائق الإشارية فيه ، بحيث

يفرض علاقة بين "الظبية" والعناية الإلاهية ، استجابة لدعوة الأم: "وأنا قد سلّمته إلى لطفك". وبإعادة النظر في النموذج النمطي للظبية في تراثنا العربي يلفى يُمثّلها من نظائر (الشمس) المقدسة ؛ متخذة ـ في الشعر الجاهلي ـ رمزاً للخصب والأمومة ؛ حتى لقد صوّر شاعرهم مكانة الظبي : ينظم عليه الودع، ويقلّد بالريحان، وتتبنّاه عذارى الحيّ يلبسنه وينمنه ‹١٧› . كما ينقل (ابن المجاور) ‹١٨› عن بعض الأعراب أنهم :

"يدّعون المحبة لله وفي الله، وإذا وجد أحدهم غزالاً ميتة أخذوها وغسلوها وكفّنوها ودفنوها، وبقي للغزال عزاء في جميع القبائل مدة سبعة أيام، مشققين الجيوب ، مقطعين الشعور، يذرون التراب على المفارق. فقيل لهم فيما هم فيه، فقالوا: نحن نمشي على الأصل ونقول بترك الفرع. كما قال (قيس بن الملوح) :

فعيناك عيناها وجيدك جيدها ولكن عظم الساق منك دقيقُ

ولم يأكل أحد من أهل هذه القبيلة خبزاً مقابل امرأة ولا يشرب ولو مات جوعاً وظمأ" والخبر واضح الإشارة إلى بقاء هذه النظرة حتى في بعض العصور الإسلامية. وهم ، إذ يربطون بين الظبية والمرأة ـ كما هو الحال قبل الإسلام ‹١٩› ـ يعلّلون ذلك بـ"المحبة لله وفي الله"، وكأن هذه الجماعة على مذهب كان يعتقد في روابط مقدسة ما للظبية أو الغزال، وفي تعليلهم لذلك ما ينمّ على أن عقيدتهم تنتمي إلى طريقة في التصوّف. فمثل هذا التصوّر إذن للظباء لم ينته بالعصر الجاهلي بل امتدّ في العصور الإسلامية.

ومن ينقّب في لسان العرب سيجده قد حفظ سجلاً دالاً على آثار تلك المنزلة

لفصيلة الظباء في التراث الأسطوري والتخيليّ ـ إنْ في ما يتعلّق بمحيطه على الأرض أو في السماء، فمن هذا قولهم : إنه "إذا خرج الدجّال تخرج قدّامه امرأة تسمّى (ظبية)، وهي تنذر المسلمين به". وكذا ما يرد في حديث زمزم أنه قيل له: احفر ظبية قال : وما ظبية؟، قال زمزم"، والشراح قائلون: إنما سميت بظبية تشبيهاً بالظبية وهي الخريطة لجمعها ما فيها ‹٢٠› . مع أن أحداً لم يسمع تشبيه البئر بالخريطة، بيد أن في رواية (ابن هشام) ‹٢١› عن حفر زمزم أن (عبد المطلب) وجد بها غزالين من ذهب، "هما الغزالان اللذان دفنت (جرهم) فيها حين خرجت من مكة". والظبي هو الغزال، وأنثاه ظبية ـ كما هو معروف. بل إنما سميت الخريطة ـ التي أوّلوا بها الظبية ـ ظبيةً لأنها من جلد ظبية. ومن دعائهم عند الشماتة: "به لا بظبي، أي جعل الله تعالى ما أصابه لازماً له... والظبي سمة لبعض العرب". و"الظبية: الحياء، من المرأة وكل ذي حافر"

<٢٢> . أمّا (الشمس) فقد كانت ـ في الجزيرة العربية وما جاورها ـ أبرز المعبودات من الكواكب التي كانت تدور عليها عقائدهم، ثم حين ظهرت الأصنام اتخذوها رموزاً لتلك الكواكب: كاللات للشمس، و ودّ للقمر، والعزى للزهرة.. وغيرها <٢٣> . وفضلاً عمّا يرد عن عبادة الشمس في قصة بلقيس ، يشير (القرآن) إلى ذلك في غير موضع ، كما في (فصلت: ٣٧ ـ ٣٩) . وتسجّل المعاجم العربية أن من أسماء الشمس "الغزالة" ؛ ولذا أضافوا إليها قرنًا، فقالوا : "طلع قرن الشمس"، وقيل: إنهم خصّوها بتسمية الغزالة عند طلوع قرنها، فيقال: "طلعت الغزالة" ولا يقال: "غابت الغزالة"، وقيل: الغزالة عين الشمس ، وقد سمّوها بـ"المهاة"، بل سمّوها أحيانًا بـ"الإلاهة" <٢٤> . وكما كانت الظبية في التراث العتيق من النظائر الحيوانية الرمزية للشمس ، كانت المرأة من النظائر الإنسانية الرمزية للشمس ، إذ كانت الشمس "تُصوّر حسب الطريقة السامية الشمالية إنسانًا... وهذا الإنسان يمثّل حسناء عارية" <٢٥> ؛ ولذلك شبّهوا النظير بالنظير. بل إن المتتبع للأدب الصوفي ليجد استعمال "الظبية" فيه نمطًا تعبيرياً عن الحب الإلاهي <٢٦> . ومن هذا كله يتبدّى أنهم لم يكونوا يصدرون عن محض التقليد الفنيّ الجماليّ، بل يتجاوزون ذلك إلى آفاق المعاني التي يحملها مأثور التراث العربي لنموذج "الظبي".

و بذا تتكشّف جوهريّة دور الظبية في نبأ حيّ بن يقظان ؛ فهي مرتبطة برمزية تشبيه المرأة بالظبية لدى العرب، يلحّ على معنى الأمومة فيها كما يلحّون ، ويصوّرها ثكلى كما يصورون*٥ ؛ فيذكر أن (العقاب) اصطاد طلاها. وكأن في اختيار"العُقاب" هنا مغزى لتصوير الشرّ والقسوة بالمرصاد في مضادة اللطف والرحمة اللذين تمثلهما الظبية ؛ فالعقاب معروف بسواده، يطلق على سباع الطير التي تصيد، ومن معاني العُقاب: الحوب <٢٧> .

ومن مجموع هذا تتكشف العلاقة بين (الظبية) و(الشمس). فالظبية إنما هي مفردة من (لغة الشمس) ـ كما نسميها ـ توظّف للإعراب عن الإشراق، الذي عزا إليه بعث الحياة بالمسامتة في ما سلف، ويعزو إليه رعاية هذه الحياة بعد التولّد هاهنا، وسيصوّر به تجلّيات الكشف والوصول في نهاية المطاف.

أ ـ٣ـ الفردوس : ويصوّر حياة (حيّ)، بعد أن هيّأ الله له هذه الأمّ، بوصف يمثّل مرحلة الفردوس. فتلك جزيرة لم تكن بها سباع، فبعد أن بلغ حولين وأثغر أخذ يأكل من ثمار جنتها الحلوة النضيجة رغداً من حيث شاء، تساعده على ذلك (الظبية) ؛ فـ"تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، وما كان منها صلب القشر كسرته له بطواحينها"(ص ٦٦) . وله فيها أن يرتوي من اللبن

متى عـاد ومتـى ظمئ أوردته إلى الماء ، "ومتى ضحي ظللته، ومتى خصر أدفأته، وإذا جنّ الليل صرفتـه إلى مكانه الأول وجلّلتـه بنفسـها"(م.ن) . يمثّل بهـذا قوله تعالى﴿اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا منها رغدا [٣٥] ﴾ (البقرة)، وقوله: ﴿ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما [١٩] ﴾ (الأعراف) ، ثم قوله : ﴿ إن لك ألاّ تجوع فيها ولا تعرى [١١٨] ، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى [١١٩] ﴾ (طه) . ومن خلال هـذا يبدو أن الظبية ـ فضلاً عن معانيها الآنفة ـ تحمل في هذا الموطن (رمزية الزوج/ حواء)، وإلماعًا إلى (الشجرة المحـرّمـة/ شجرة المعرفة) ، وأن اللقطة عن "كسرها القشرة الصلبة" ليست ببريئة من الإيماء إلى (الخطيئة) . ويأتي في أعقـاب هـذا ـ من تكشّف المعرفة، وما يترتب عليه من انكشاف سوأته، ثم ما يتبعه من موت الظبية ـ ما يسوغ هذه القراءة . فالحق أن الظبية متلبّسة بدلالات يفضي بعضها إلى بعض ؛ فهي: رمز الخصب ، والأمومة ، والشمس ، ثم رمز الحياة وبواعثها العليا ؛ تختزل ذلك كله وتشع بدلالاته ، كجوهرة في مركّب النصّ الإبداعي .

أ ـ٤ـ النظرية اللغوية : ويدرك (ابن طفيل) ضرورة اللغة للمعرفة والتفكير. كيف لا وهو ـ ناهيك عن كونه اللغوي الطبيب الفيلسوف ـ يحاكي بنصّه نبأ ما ورد عن (آدم) الذي ينصّ على أن الله ﴿علّم آدم الأسماء كلها﴾ (البقرة: ٣١) ، وأنه ﴿خلق الإنسان [٣] علّمه البيان [٤] ﴾ (الرحمن) ، بل هو قد افتتح رسالته بأبعد من هذا عندما تحدّث عن التعليم بالقلم . كما أنه يدرك أن حياً في هذه السن ، وقد "تمّ له حولان وتدرج في المشي وأثغر " ، كان قد بلغ سنّ اللغة. ولكن أنّى بذلك له في عزلته تلك؟.

إن النبأ ليثير قضية اللغة، ويطرح نظرية جديرة بالمناقشة : فهل اللغة شرط التفكير؟، وهل من سبيل لاكتساب لغة بديلة لمن ليست له لغة إنسانية مألوفة؟، وما أصل اللغات ؟، أتوقيف أم اصطلاح؟، وهل تكون لغة في غير ما مجتمع؟، ثم ما العلاقة بين الدالّ والمدلول؟، وكيف تختلف اللغات؟، وكيف يتعلمّ الإنسان لغة جديدة؟، ثم ما مدى أهمية اللغة ـ بعد أهميتها المعرفيّة ـ في الدعوة والتأثير في الجماهير؟، ونحو هذه من الأسئلة.

وقد أثار السؤال الأول عن حتمية اللغة للتفكير اهتماماً واسعاً في البحث اللغوي الحديث، لم ينته به إلى إجابات قاطعة <٢٨> . ولعل في التجربة المشهورة (للدكتورة/ هيلين كيلر : ١٨٨٠ – ١٩٦٨م) مثلاً، ما يدحض الحتمية المطلقة <٢٩> . وإذا كان ذلك مع إعاقة الحواس فمن باب أولى أن يكون مع سلامتها. ومع أن (ابن طفيل) يبدو مدركاً للمعضلة التي وصل إليها، إلا أنه يستفيد منها في رمزية

النبإ إلى توحّد الصوفي ، الذي أراد له أن يعيد كتابة تاريخ الإنسان، في معزل عن كل شوائب الفكر الإنسانيّ ، ومن ضمنها تلك التي من فعل اللغة . فاصطنع لحيّ لغة بديلة ، أراد أن تكون غريبة ، ومعزولة ، لتخلص من أيّ صلة بلغات العالم المؤثرة في قراءتهم الكون وفهمهم إياه .

ولمّا لم يك (حيّ بن يقظان) كـ(هيلين كيلر) ـ أعمى وأصمّ أبكم ـ فقد صوّره (ابن طفيل) يتعلّم لغة بدائية مكّنته من أدقّ الحقائق، قبل أن يتعلّم بأخرة لغة جديدة ليتخذها وسيلة للدعوة بوصفه رسولا . فذهب إلى النظرية القائلة : إن أصل اللغات محاكاة أصوات الطبيعة، وهي ما تعرف بـ(الأنوماتوبويا Onomatopoeia) ، وهو الرأي ، الذي كان ينطلق عنه كثيرون : كابن جنّي ، وابن دريد، وابن فارس ، وهامبلت، وجسبرسن ، وغيرهم ‹٣٠› . وهذا الرأي ـ وإن أنكره (دي سوسير) قائلاً باعتباطية اللغة ـ يظهر رجحانه في اللغات البدائية بخاصة ، أو تلك المحافظة على أصول نشوئها الفطري ، كالعربية مثلا . وهذه قضية يطول الجدل حولها، ناقشناها في دراسة نقدية سابقة عن «الصورة البصرية في شعر العميان» ‹٣١› . وبناء عليه ، يقول ابن طفيل :

«ما زال الطفل مع الظبية على تلك الحال، يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما، وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده، وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع ؛ إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة... فلمّا ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية لبعض». (ص ٦٦ – ٦٧)

وفي إشارته إلى "شدة انفعاله لما يريده" إلماح إلى تلك الملَكة التفاعلية مع المحيط، التي تميز الإنسان عن سائر الحيوان، فتدفعه إلى اختلاق أصواته التعبيرية ؛ أي أن الفكرة تسبق اللفظة والشعور يسبق التعبير ؛ فاللغة في أساس المنشأ صنيعة الانفعال ، وبما أنها كذلك فإن هذا المخلوق ما دام إنساناً سيصطنع له لغة ما، ولتكن ما تكون . ومع هذا فإن نبأ حيّ يطرح (اجتماعية اللغة) ؛ فإذا كان حيّ قد تعلّم لغته بالمحاكاة ـ فأتقن ما يدل منها على "الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع" ـ أي عرف حالات اللغة الأساس ـ فهل هذا يكفي لقيام اللغة، دون شريك آخر؟. إن المؤلّف يرفض الشريك من حيث المبدأ؛ لأن ذلك ينقض عليه الهدف الاعتباري ، ولا سيما إذا كان الشريك المرأة ؛ لأنه بنزعته التوحّدية الفنائيّة يرى في هذا تدميراً لمغزى النبإ . ولكن هل

حقّاً كان حيّ بلا شريك لغوي ؟ ، أم أن الظبية هي شريكه الرمزي ؟! . ولِمَ لا وهي قد اضطلعت ، بما هو أخطر من ذلك وأشمل ؟ ؛ فجاءت رمزاً للُطف العناية الإلاهية، حاملة نور الله / سر الحياة . ولأنها كذلك فقد كان معظم ما تعلّمه حيّ يتلقينها هي، مثلما كان غذاؤه من قَبْل بلبنها وتلقيمه ما تقطفه، تطعمه وتكسر له ما صلب. وما عهدنا الظباء تفعل هذا لأبنائها، ولكنها (الظبية/ الرمز) التي تفعل هذا وذاك : (تغذّي البدن والذهن معاً) . وفي مباشرة تعلّم اللغة تُلمح فكرة توقيفية اللغة، ولا غرو فهي أجدر ما تكون بصاحب منزع صوفيّ .ولهذه الشراكة سنجد بعد قليل ما يؤشر إلى وقوع الخطيئة والهبوط عن الفردوس ، أي أن الظبية تحمل في رمزيتها : حواء . أمّا كيف يوفّق إذن بين هذا ورمزيتها النورانية ؟ ، ثم بين رمزيتها لحواء وموقف التوحّديّ من المرأة ؟ ، فلنلحظ أنه يُستبقى من ذلك كله (رمز الأنوثة النوراني) الذي ينقله (نموذج الظبية) ؛ فهي امرأة من نوع خاصّ: حواء من نور، وزوج من لُطف إلاهيّ ؛ ولذا يصوّر وقوع خطيئة ما بموت الظبية، يذهب بسببها النور، فيهبط حيّ في بحث دائب لاستعادته . فهو في هذا لا ينقض تسلسل الأحداث حسب ورودها القرآني، وإنما هو يجمع في تأويله بين ظاهر النصّ وباطنه التأويلي .

من أجل هذا ــ ومع أنه كان قد أضرب عن الرواية التي تحكي أن الطفل ولد (من أمّ وأبّ) ــ فإنه يعود إليها عَرضاً : عندما يذكر أن الظبية كانت تجلّله ليلاً بنفسها، و"بريش كان هناك ممّا ملئ به التابوت أولاً، في وقت وَضْع الطفل فيه"(ص ٦٦) . ولا يتضح سبب العودة، إلا بأن المؤلّف ــ من جانب ــ لم يعد يهمه بأيهما أخذ هنا ؛ لأنه قد جاوز نقطة الخلاف بينهما، ثم لأن العودة هذه ــ فضلاً عمّا تضفيه من الإقناعية ــ تتعلّق بما يرد عن "الريش" في القرآن ، في سياق آيات الإهباط ، من (الأعراف): ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشا . ولباس التقوى ذلك خير . ذلك من آيات الله لعلهم يذّكرون [٢٦] . يا بني آدم لا يفتننّكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوأتهما...الآية [٢٧] ...﴾ . و"اللباس" يأتي في آية أخرى بمعنى العلاقة بين الرجل والمرأة : ﴿ هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ ﴾ (البقرة: ١٨٧) . ومن بين تداعيات النصوص هذه تستشفّ خيوط تكاد لا تبين من نسيج المعنى، تكشف استرجا ع ما يتعلق بالرواية المُضْرب عنها ؛ بما لكلمة "ريش" من إيحاء مزدوج بين "الجنس" و"اللبس" في هذا الموقع، من لعبة لغوية نصوصيّة مركّبة .

ولكانة الظبية تلك كذلك ترد الإشارة إلى "الربرب" الذي كان قد ألفهما

(حياً وأُمّه) في غُدُوِّهما ورواحهما . فلـ"ربرب" هناك إيحاء رمزيّ بنسل آدم وحواء. بيد أن للفظ وجهًا آخر؛ أبعد من معناه المعجمي: (قطيع من الظباء)، متعلق باللفظ نفسه: "رب رب" ؛ يتضمّن إشارة إلى: أنه كما "ربّته" الظبية فإن "الربّ الربّ" هو الذي يحوطهما معًا في غُدُوِّهما ورواحهما. وبما أن ذلك كذلك فإن النَّسْل لا بدّ أن يكون "ربربًا"/ تجرّد عن خطايا بني آدم ، كما تجرّد قبله أبوه حيّ وأُمّه ظبية ، وبذاك فَهُم جميعًا (ربّانيون) خالصون عن كل ما في التاريخ من سوآت. ولا تناقض عند الصوفي بين قراءتَي "الربرب" ؛ بما أنه يؤمن بحلول أو بما يشبه الحلول.

فحيّ كانت معه الظبية، وحسبك بها، بكل معانيها، من شريك لغوي. بيد أن عمل (ابن طفيل) في هذا كله يقوم على قراءة رمزية حالمة ، أو لنقل إعادة قراءة لمسيرة الإنسان ؛ مفيداً من ظاهر النص القرآني وباطنه التأويلي ـ ما قد يضيف إليه ملامح من (العهد القديم): كفكرة (شجرة المعرفة) ـ وذلك في مزيج إشكاليّ ملتبس، يصطفي فيه عالمًا مشرقًا يكون فيه آدم (حيّ بن يقظان) ، فتكون فيه حواء (ظبية) ، ويكون فيه بنو آدم (ربربًا)، وتكون فيه شجرة المعرفة لمعرفة (الخير) وحده ، في جزيرة لا مكان فيها لإبليس من أي نوع، حتى لو كان (إبليس اللغة) المألوفة ؛ فذاك وحده عنده هو سبيل الوصول أو العودة إلى نور الحقّ الحقّ. فإذا كان حيّ قد تخلّق دون أُمّ وأبّ فمن الأولى أن يُقْبَل تعلّمه وتفكيره على تلك الحالة*٦ .

وبالرغم من هذا فإن (ابن طفيل) ـ بنزوعه التعليمي المنطقي ـ يسعى جاهداً إلى التوفيق بين نبئية النبإ ومنطقية الأشياء ؛ ليمنطق التصوف ويصوّف العلم. ولذلك كان اهتمامه للغة، وإطالته الحديث عن مشقّة التعلّم والاكتشاف، مع ما كان ينعت حياً به من "فطرة فائقة" ـ ووراء هذه الإشارة قوله تعالى: ﴿ إلا الذي فطرني فإنه سيهدين [٢٧] ﴾ (الزخرف) ؛ أي أن ما حصّله معجزة .

أ ـ ٥ ـ شجرة المعرفة والهبوط من الفردوس/ إعادة قراءة التاريخ:

ويروي (ابن طفيل) أن الطفل بعد تعلّم اللغة، و"لمّا ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته، حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية لبعض"(ص٦٧) . وكأنه يذهب بهذا من شقّ إلى مضمون الآية: ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾ (البقرة : ٣١) ، ومن شقّ آخر يطرح ، بإيمانه إلى أمثلة الأشياء ، نظرية (أفلاطون) حول (المُثُل العليا) ، التي يراها أساساً للتّخيّل والتصوير <٣٢> . وهنا يبدأ رحلة الترقّي في المعرفة. وأول ملحوظاته تنشأ عن مقارنة ذاته بالحيوان. وكان مما ساءه وكَرَبَهُ أنه لم يجد لسوأته ستراً كالحيوانات، فطفق يخصف من ورق الشجر

العريضة ما يستتر به، في تعالق واضح مع نبإ آدم وحواء عندما ذاقا من الشجرة: ﴿فلمّا ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتُهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة﴾ (الأعراف: ٢٢) . محدداً سنّ حيّ أنه قد قارب سبعا ، كأنه يومئ إلى سنّ التكليف في الشريعة الإسلامية .

وفي الحديث عن الابتكارات، التي ما زال حيّ يطوّرها ، لا يفتر عن التناصّ القرآني ؛ فنحن نلقى في حديثه عن عصا حيّ ، أصداء الآيات عن عصا موسى (طه: ١٨) ، مثلما نجد أصداء ما يرد عن يد موسى في وصف ما أدركه حيّ ليده من فضل على أيدي بقية المخلوقات . وذلك فيما يشبه ضرباً من التأويل . وهكذا يُلمس أنه يستند في عموم تناصّه على فهم خاصّ للنصوص . وفي هذا مكمن الأهمية ؛ إذ يتبدّى نبأ حيّ في هيئة قراءة خاصة لنصوص التراث، بمقدار ما هو إعادة قراءة للتاريخ نفسه ؛ ولذا تتردد في أسلوبه مفردة نمطية ـ عميقة الدلالة على ذلك ـ هي كلمة: "تصفّح"، (انظر: ص٧٦، ٨١، ٨٥، ٨٨ ، وغيرها) ، فعمله إنما هو قراءة من كتاب الوجود المفتوح .

ثم في وصف زيّ حيّ ، الذي اتخذه عن (ريش النسر) ، تظهر مضامين آيات، كقوله تعالى: ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم وريشا . ولباس التقوى ذلك خير﴾ (الأعراف: ٢٦) . وكذا الآيات الأخرى التي تأتي في الكلام على ما أعقب الأكل من الشجرة. بل إن في اختيار (النسر) ـ للإشارة إلى اللباس ـ نظراً إلى تلك المعاني ، في مثل قوله تعالى: ﴿قال يا آدم هل أدلّك على شجرة الخلد وملك لا يبلى [١٢٠] ﴾ (طه) ، وذلك بما هو معروف عن النسر من أساطير تصبّ في هذا المدلول من القوة والبقاء وطول العمر: كالأسطورة عن (نسور لقمان عاد)<٣٣>. ويتبين من هذا أن (ابن طفيل) كان يتتبع تسلسل نبإ آدم. ويبدو أنه أكثر ما كان ينظر إلى سورتي (طه) و(الأعراف)

وبعد مُلك حيّ على الجزيرة، يواجه فاجعة الموت بموت أمه الظبية. أي أنه ما أن عرف ـ أو ذاق من شجرة المعرفة والخلد والملك الذي لا يبلى، حسب التعبير القرآني على لسان إبليس ـ حتى ماتت أمُّه. فموتها ينطوي على التعبير عن انقطاع النبع النوراني الذي كان يفيض عليه بإشراقاته ؛ لتقابل هذه الحادثة رمزيّاً: هبوط آدم من الجنة. فطفق حيّ يبحث عن علّة ما حدث في عضو داخليّ ، متناصّاً مع قول (الرسول عليه الصلاة والسلام): "ألا وإن في الجسد مُضغة : إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسدَ الجسد كله ، ألا وهي القلب " <٣٤> . منطلقاً في بحثه من عقيدته في الوسطية ، ليضفي معانيها الروحية على القلب ، مصوراً أن العقيدة في هذا قد قادت الفكرة ، وأن الواقع قد صدّق

العقيدة والفكرة معًا، فوجد بعد فتح الصدر أن ذلك العضو يتربّع حقيقةً في وسطه . وعندها يوشك (ابن طفيل) أن يصرّح بوظيفة الظبية، التي أفضى إليها استنطاقنا النصّ سابقًا، حين يقول: "وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته إنما كان ذلك الشيء المرتحل (الروح) ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها لا هذا الجسد العاطل، وأن هذا الجسد بجملته إنما هو كالآلة لذلك وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش. فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه، لم يبق له شوق إلا إليه"(ص ٧٢) . فهذا القول ، على ما يبدو به من لبوس فلسفي حول خلود الروح بعد فناء الجسد، يُرجع البصر إلى حيثية الظبية النموذجية ؛ فما يعنيه منها هو (الروح/ الرمز/ الأمومة) لا شيء آخر من عارض الجسد . ومن ثَمَّ ، فإن لقارئٍ أن يقول كذلك - قياسًا على كلام (ابن طفيل) الآنف: إن اللعبة الجوهرية في نصّه قائمة على مكنونه الروحيّ الرمزي لا على ظاهره وجسده، بيد أنه ، كأيّ عبقرية نصوصية ، يعطي كل قارئ بحسبه: من براءة الأطفال، إلى سطحية الظاهريّ ، إلى تأويلية المستبطن المكتنه .

ومن خلال محاكاة ابن طفيل قصة الغراب القرآنية ، في حديثه عن مواراة الظبية الثرى، يلمح القارئ نظرة إلى تشريح الظبية ، بوصفه نوعًا من الاعتداء على الجسد، جاء من خطيئة التطلع إلى المعرفة ، مثلما كان مقتل قابيل و هابيل نتيجة من نتائج التطلّع المغروس في أبينا آدم وبنيه، سوى أن ذاك اعتداء علي جسد حيّ وهذا اعتداء علي جسد ميت ، والجسد في كلا الحالين - كما قال - عاطلٌ حياً وميتًا ، وإنما الفعل للروح .

أ-٦-اكتشاف النموذج الأعلى لأسطورة (الظبية/ الأم) : ثم صار حيّرى في أشخاص الظباء كلها شكل أُمّه الظبية وصورتها . فغلب على ظنه أنه إنما يحركها مثل الشيء الذي كان يحرك أُمّه ويصرفها ؛ "فكان يألف الظباء ويحنّ إليها لمكان ذلك الشَّبَه". وفي هذه الإلماعات ، التي تشبه أن تكون ضربًا من القول بتناسخ الأرواح - وإن جاءت غير صريحة - ما لعله يكشف جذوراً جهلناها للاعتقاد في الظباء ؛ فهذا النبأ قد يكون موغلاً قِدَمًا في التراث العربي، وربما الإنسانيّ بعامة ؛ فمن يدري - ونحن نفسّر دور الظبية فيه على أساس عقائد العرب وتراثهم - أنه في أصله مغرق في القِدَم، وأنه هو الأصل لتلك التصوّرات الأسطورية حول الظباء ؟ ؛ فالعبارة الأخيرة، توحي إلينا من وراء سديم النص باكتشاف لم يكن في الحسبان. أفيمكن القول: إن (نبأ حيّ بن يقظان) - وإن لم نعرف خبراً له قبل ابن طفيل، وجهلنا المصادر التي استقاه منها - هو أصل

الأساطير حول الظباء الواردة في أخبار العرب والمصورة في شعرهم؟!، وأن فكرة (الظبية الأمّ) في هذا النبإ قديمة قدم (العمّة النخلة) ؟!*٧ إن ما تقرر من كون النبإ قديماً في الأصل وغير مختلق ـ وإن اختُلِقت تفاصيله لتوظيفه فلسفياً ـ إضافة إلى ما يشي إلينا به النصّ هنا وهناك، ليقف بنا على مشارف هذا الاكتشاف المهم في تأصيل نموذجٍ من أبرز النماذج العليا في تراث العرب، إن لم نقل في التراث الإنساني بعامة*٨.

أ ـ ٧ ـ اكتشاف النار (الحقبة الموسويّة) : ومن التناصّ في هذا الجزء مع قصة موسى القرآنية، يتبدّى أنه يحمل في طياته إيماءة إلى المرحلة الموسوية من رحلة ابن آدم.

أ ـ ٨ ـ عبادة النار/ المجوسيّة : وقد اعتقد في النار أنها أفضل الأشياء، وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العفو(؟) ، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها"(ص ٧٣). أفتَراه يومئ بهذا أيضًا إلى (المجوسية) من أطوار عقيدة الإنسان ؟!. مهما يكن الأمر فإن هذا الاكتشاف قد جعله يربط بين النار والشمس من جهة، وبينها وروح أُمِّه من جهة أخرى ، إذ "وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أُمِّه الظبية (التي أنشأته) كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه" (ص ٧٤) . ولنلتفت هنا إلى استعماله "أنشأتْه"، في التعبير عن (الظبية) ؛ قال تعالى : ﴿هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم﴾ (النجم: ٣٢) ، وقال : ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ (هود : ٦١) ، ولا يرد "الإنشاء" في القرآن إلا منسوبًا لله منفياً عن سواه ، كقوله : ﴿أفرأيتم النار التي تورون [٧١] . أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون [٧٢] ﴾ (الواقعة) . وهذا يعيد تأكيد العلائق الرمزية لهذه العناصر :

(النار ← الروح ← الظبية ← الشمس ← الحياة ← المحيي) .

أ ـ ٩ ـ حضارة (الروح والمادة) والسيطرة على الطبيعة : وباكتشاف النار تشوّف حيّ إلى اكتشاف الروح ؛ لما لحظه في النار من حرارة، كانت ترمز ـ كما سلف ـ لجوهر الحياة وسرها، هذا إلى ما أدهشه في النار من ضوء وفعل بالغ في الأشياء: فهل الروح من جوهر النار إذن ؟ . فعَمَدَ إلى استكشاف على قلب وحشٍ حيّ ، ليرى الجهة اليسرى التي كان قد وجدها فارغة من قلب أُمِّه ، "فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاريّ يشبه الضباب الأبيض، فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة في حدٍّ كاد يحرقه ، ومات الحيوان ذلك على الفور"(ص

٧٤) ، فصحّ عنده أن ذلك البخار الحارّ هو الروح ، ومتى انفصل عن الحيوان مات . وإذا كان تشريحه الأول لم يَعْدُ الرغبة في الاكتشاف ــ كما يحاول طفل تفكيك دميته الأثيرة ليكتشف سر تعطّلها ــ فقد كانت مرحلته هذه ، بعد النار ، هي مرحلة التشريح الحقيقية ، حين ابتدأت تجربته على سائر الأعضاء . فتتبع الإجابة عن الأسئلة "بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ، ولم يزل يُنعم النظر فيها ، ويجيد الفكرة ، حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين"(م.ن) . وكان قد بلغ إذ ذاك الحادية والعشرين .

وباكتشاف النار والروح ، استطاع حيّ أن يطوّر من فهمه الطبيعة وسيطرته عليها ، وبدأ يسير إلى تراكم معرفيّ. فشرع يبني حضارته الماديّة والروحية معًا. مبيّنًا أن هذه التطوّرات كانت في غضون اشتغاله بالتشريح ، بحثًا عن الروح وفعلها في وظائف الأعضاء ؛ ليدلّل بذلك على تواكب التطوّرات المادية في بناء حضارته مع التطوّرات الروحية ، بل ليقول : إن تطوّره المادي إنما انبعث عن محاولات الإجابة عن أسئلته الروحية .

أ ــ ١٠ ــ من الجسمانية إلى الروحانية و(الحقبة العيسويّة) : ومنذ وَقَفَ حيّ على أن الروح الحيواني معنى زائد على الجسمية ، فاطّرح الجسمية، لجّ (ابن طفيل) في شرح التفاصيل العلمية الموصلة لما توصّل إليه، حتى أظهر هو نفسُه الضجر(ص ٨٨). الأمر الذي أفقد هذا الجزء الفاصل رونقه الفنّي وطلاوته الأسلوبية، مع انقطاع حيويّة السرد المتنامي إلى برود الحركة المتنامية التأمّل ، وبخاصة أنه توقّف فيه عن الربط بين الاكتشافات والأحداث وبين نموّ الشخصية ، مكتفيًا بالإشارة إلى السِّنّ في كلّ مرحلة. ومردّ هذا الانقطاع، مع ما كلّف ابن طفيل به نفسه من اختزال التجربة الإنسانية في عمر بطله، نزوعه التعليمي المعهود.

ويلجأ في هذا القسم إلى نوع من (المناجاة الداخلية Monologue) لوصف ما كان يدور في ذهن حيّ من تحليل وجدل ‹٣٥› . على أن مما يلحظ فيه ، من معالم ضعفه النصّي ، أن النصوص لم تعد تتداخل عضويًا مع نصّ (ابن طفيل) ــ كما كانت ــ بل هو يوردها شواهد ــ وامتدّ به هذا التحول في مستوى التناص إلى نهاية النبأ ــ اللهم إلا من نحو تشبيهه لذة التعرف والشوق إليه بلذة الإبصار والشوق إليه، المتفاوت عند كل من المبصر والضرير والأكمه، ملتفتًا إلى الآيات الواردة عن العمى في القرآن، وخصوصًا قوله تعالى من (طه) ــ وهو يركّز النظر إلى هذه السورة كما مرّ ــ بعد قصة هبوط آدم وحواء : ﴿ ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى [١٢٤]

، قال ربّ لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا [١٢٥] ، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها، وكذلك اليوم تنسى [١٢٦] ﴾ .

وبناء على فكرة الوسطيّة ، وما أدى التفكّر حيّاً إليه من وسطيّة الروح ، وصل إلى أن الروح شديد الشبه بالأجسام السماوية، ولمّا قارن شعوره بالموجود الواجب الوجود بشعور الحيوان قطع بأن هو الروح الشبيه بالأجسام السماوية ، فرأى أن الواجب أن "يحاكي أفعالها ويتشبّه بها جهده"(ص ٩٨ ـ ٩٩) . وماذا عسى أن يتكشّف بَعْدُ من رمزية الدلالة النمطية (للشمس والإشراق/ الظبية)، ذلك الذي كنا نستنطقه من النصّ قبل الوقوف على هذا التصريح الجليّ * ٩ .

ومع هذا فقد استقرّت لديه ضرورة البدن، سوى أنه عزم على الزهد في الجسمانية، والمحافظة على البيئة، صنيعة الخالق. فإذا جاز عدّ أحد أطوار المرحلة المادية معبّرًا عن المرحلة الموسوية، أفلا يمكن أن تعد هذه المرحلة الروحية معبّرة عن المرحلة العيسوية؟. إن منطقية التسلسل في نبأ حيّ لتنبئ بذلك، لولا أن (ابن طفيل) هاهنا غارق في التفاصيل مما يلقى بظلاله على تجلّي هذه الدلالة

ولمّا كان قد رأى التشبّه بالأجسام السماوية، فقد التزم ضروب الاستدارة على الجزيرة، أو الطواف حول بيته مشياً أو هرولة، أو حتى الدوران على نفسه حتى يغشى عليه ـ مع أنه في بعض أحواله قد رأى ترك الاستدارة ؛ لأن الحركة من أخصّ صفات الأجسام . وفي هذا الطور نرى إشارة من طرف خفيّ إلى (الحنيفية)، وقيام البيت العتيق بيتَ طوافٍ للمؤمنين ، وهي مرحلة ممتدّة عبر هذه المراحل من لدن (إبراهيم الخليل) ، إلاّ أن الإشارة إليها في هذا الموطن تأتي استشرافًا للمرحلة الإسلامية من تسلسل النبإ .

واستمر على ذلك، يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في المشاهدة ـ وفناؤه هذا لديه هو جوهر الحياة ـ حتى تمّ له ذلك بزعمه، "وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته : ﴿لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهّار﴾ ، ففهم كلامه وسمع نداءه، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلّم". واستغرق في حالته هذه، وشاهد "ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"(ص ١٠٦ ـ ١٠٧).

وهنا يعود (ابن طفيل) إلى المرسَل إليه، معتذراً إليه عن صعوبة وصف ما لا يوصف. ثم عَقِبَ أن يقيس ما حصل لحيّ ـ كما هو نهجه ـ على نور "الشمس" منعكساً على الأجسام ، يأخذ في الاحتجاج بحدّة ، مغيّبًا شخصية حيّ ، ليعود إلى شخصية المرسِل نفسه (ابن طفيل) . فينطلق منافحًا عن نبإ حيٍّ

وعن (فكرة الكشف الصوفيّة) ـ (التي قد تكون من وجهة نظر القارئ نوعًا من الاتصال بما وراء الوعي لا بما وراء الطبيعة ، كما شُبِّه إليهم) ـ موجّهًا كلامه ضدّ خصم مفترض أو معيّن ، كما يتبدّى من قوله : "وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش ، الذين تظلم الشمس في أعينهم ، يتحرّك في سلسلة جنونه ويقول : لقد أفرطت في تدقيقك، حتى إنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء ... إلخ ."(١٠٨ـ ١٠٩) ، وهكذا في حماس ظاهر لفكرته ، وإحساس بالقارئ وما سيثيره من اعتراض . يأتي هذا لأنه هنا يدخل المرحلة الثانية ، التي ذكرنا في مستهل القراءة أنه لا بدّ للقارئ والكاتب منها للتفاعل مع آراء الجمهور، حيث إن قراءة حيّ للوجود قد انتهت به إلى نتائجه في معزل عن المؤثرات الخارجية ، وتلك المرحلة الأولى ، فآن الآن دور المقابلة بين ما أفضى إليه وما لدى الآخرين من آراء حوله ، هذا من جانب ، ثم لكأنّ هذا الأسلوب من تدخّل صوت المؤلّف يعدّ ـ في أصله ـ من لوازم هذا النوع من النصوص ؛ حيث يُعزّز الاعتبار الإيمانيّ ـ الذي قد يُواجَه بالإنكار والتسفيه بالجدل عند الحاجة ؛ ذلك أن هذا الجنس من الخطاب يأتي عادة في إطار رسالة موجّهة ، صريحة أو ضمنية، فحين لا يكون النبأ كافيًا في الإيصال إلى هدف الرسالة ، أو حين يشعر المرسِل أن هناك جدلاً ما يدور ـ أو يفترض أنْ سيدور حول ما يطرحه ، لا سيما أن ليس من مهمة النبأ الإقناعية بمقدار التأثيرية الإيمانية ـ فإنه يُردف النبأ بما يدعمه من دفاع ؛ فيكون النصّ ساعتئذ متنازعًا بين نبئيّة النبأ وإرساليّة الرسالة . ولو أخذت الأنباء القرآنية شاهداً ـ ولله المثل الأعلى ـ لتجلّى فيها ذلك ، حيث يشفع النبأ عن أصحاب الكهف على سبيل المثال بقوله تعالى : ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ، ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجمًا بالغيب ، ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم . قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل . فلا تمار فيهم إلا مراءً ظاهراً ولا تستفت فيهم منهم أحدا [٢٢] ﴾ (الكهف) .

أ - ١١- طور الرسالة..و(الحقبة المحمّديّة): ينتقل (ابن طفيل) إلى طور جديد من حياة حيّ ، هو طور الرسالة وتبليغ العلم . وقد حدّد بداية هذا الطور بالخمسين ، ملوّحًا بذلك إلى سنّ بعثة محمد ﷺ؛ وذلك أنه بُعِثَ ـ كما هو معروف ـ في الأربعينيات ، فمكث في مكة ليهاجر إلى يثرب في الخمسينيات. فإذا كان قد مرّ بنا في أطوار حيّ السالفة ما يشبه المرحلة الموسويّة والعيسويّة ، فإن هذه المرحلة واضحة التمثيل للمرحلة (المحمّديّة) ، كما سيظهر بعد قليل.

وقد يخطر تعارض بين تسمية هذا النصّ بـ(النبأ) وتعبيره عن بقيته

هاهنا بقوله : "وأما تمام خبره"(ص ١١٢) . إلا أن هناك فرقًا بين ما يذكر في سياق الكلام على الصفة النوعية للنصّ ، وما يرد في درج النصّ من ألفاظ ، ككلمة "خبر" في هذا الموضع، هذا من حيث المبدأ، وزيادة عليه فإن استعماله كلمة "خبر" يشبه استعماله إياها عندما ساق الرواية الأخرى حول تخلّق حيّ، كما يصدق عليه ما قيل هنالك ؛ ذاك أن ما سيتلو من الرسالة أشبه بـ"الخبر" منه بـ"النبأ"، حيث انتهت غرائبيّة النصّ وغيبياته ، التي شملت أصل الخلق وسبيل الوصول ، وأفضى في هذا القسم إلى خبر اتصاله ببني جنسه وتبليغهم الرسالة . بحيث يمكننا القول : إن (ابن طفيل) بهذا يستكمل " النبأ " بـ" الخبر "، بتعرّف حيّ على (أبسال) و(سلامان) . أو لو نظرنا إلى ذلك في إطار ما عرفناه من رمزية السرد لأمكن أن يقال : إن هذا الجزء ، بما أنه يمثّل المرحلة المحمّدية ، فقد خُتمت به الأنباء ، كما ختمت برسالة (محمد) الرسالات السماوية ؛ فلم يَعُدْ ما يتلو ذلك من "الأنباء" في شيء، بل هو نقل للأنباء ، لتكون نبراس هداية واعتبارٍ إلى يوم الدين .

قال : وكان حيّ عند عودته إلى العالم المحسوس، بعد جولاته حيث جال، قد "سئم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى، فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام.."(ص ١١٢) .

يومئ في أسلوب تأويلي إلى قول (زهير بن أبي سلمى) :

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولاً لا أبا لك يسأمِ

موظّفًا عناصر هذا البيت ـ كشأنه ـ توظيفًا تأويليّاً في سياقه: فـ"تكاليف الحياة" تعني تكاليف حيّ، و"ثمانين حولاً" تشير إلى تقدّم عمره ، حيث كان كما مرّ قد بلغ خمسين حولاً، وهو "لا أبا له" من البشر، ولكنه يطلب العود إلى (أب) له آخر، حسب تأويل «الأب» من قبل .

كان حيّ يراوح بين عالم الحسّ ومقاماته في الوصول ، "حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء"(ص ١١٣) ، وذلك لضرورة بدنه. فاتفقت له مصاحبة (أبسال) . إذ كانت قد انتقلت إلى جزيرة مجاورة ملّة صحيحة مأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين ـ مشيراً بتلك الملّة إلى الإسلام ، كالذي يتبيّنه القارئ من بعد ـ وكان بها فَتَيان خيّران: أحدهما (أبسال) والآخر (سلامان) ، اصطحبا على تلك الملّة . أما أبسال فكان أشدّ غوصًا على الباطن والتأويل ، وأما سلامان فكان ظاهريّا. يجعل (ابن طفيل) في هذا من أبسال رمزاً للصوفي الباطني ، ومن سلامان رمزاً للسنّي الجَماعي الظاهري (ص ١١٤) . وكأنه يوظّف لذلك مكنون الاسمين اللغوي، لما يحمله

اسم (أبسال) من معنى "البسالة" والإقدام ، ومن معنى "الإبسال": وهو الإسلام والإيكال، وما يحمله اسم (سلامان) من معنى "السلامة" وإيثارها <٣٦> . ولهذا كان يصف (أبسالاً) بالجرأة والتطلّع والتصرّف ، بينما يعزو مذهب (سلامان) "لما في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف [ولعل الكلمة تصحيف "التصوف"] ".

أ-١٢- اللغة الجديدة ..واستكمال المعرفة: ولمّا قدم أبسال إلى جزيرة حيّ للتوحّد تبعه حيّ ؛ "لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء"(ص ١١٦) ، فاستمع إلى صلاته وقراءته وتسبيحه، فكانت صدمة اللغة هي أول ما واجهه في هذا اللقاء، "فسمع صوتًا حسنًا وحروفًا منظمة، ولم يعهد مثلها في شيء من أصناف الحيوان"(م.ن) . ومعنى اللغة هنا يتضمّن أكثر من ظاهر لفظها ؛ لأنها تنطوي على لغة المرحلة هذه من تطوّر حيّ ، التي يمكن أن يقال: إنها لغة (القرآن الكريم) .

فعرف حيّ أن أبسالاً من الذوات العارفة ، فدنا منه ، حتى أحسّ به أبسال فاشتدّ يعدو، فتبعه حيّ حتى أمسك به، لما كان عليه من بسطة الجسم والعلم . فملئ منه أبسال رعباً، وجعل يستعطفه وحيّ لا يفهم سوى شمائل الجزع في صوته ، فكان يؤنسه بلغته الأولى ، التي تعلّمها من الحيوانات، ويتلطّف إليه حتى سكن جأشه ، وكان أبسال قد تعلّم قديماً ، لمحبته التأويل ، أكثر الألسن - مضمّناً (ابن طفيل) معنى آيات كقوله تعالى : ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلّمك من تأويل الأحاديث﴾ (يوسف : ٦) ، أو ما يأتي في قصة (سليمان) إذ قال : ﴿يا أيها الناس علّمنا منطق الطير وأُوتينا من كل شيء. إن هذا لهو الفضل المبين [١٦]﴾ (النمل) - ولكنّ أبسالاً لم يفلح في التفاهم مع حيّ. ومن هنا ينتقل حيّ إلى طور جديد، يتعلّم فيه لغة جديدة؛ إذ علّمه أبسال الأسماء كلّها، بالإشارة إلى أعيان الموجودات ونطق أسمائها، حاملاً إياه على النطق مقترناً بالإشارة، "حتى تكلّم في أقرب مدة" (ص١١٧). ولا يستكمل حيّ معرفته إلا بعد تعلّم هذه اللغة الثانية، التي تمثل هنا أبعاداً دلالية جديدة، ترتبط بمعنى الانتقال من الباطن الصرف إلى إدراك الواقع وضروراته ، أو بأسلوب آخر الجمع بين المعرفة الغيبية التوحّدية المنعزلة والمعرفة الواقعية الاجتماعية الضرورية للتشريع ، ومن هناك التوافق مع هذه النقلة: من روحانية المرحلة السالفة في النبإ إلى المرحلة التي يشارفها حيّ هاهنا، بواقعيّتها الإسلامية.

أ-١٣- حي/ الرسول ..وأبسال/ الصدّيق : وبعد أن أمكنت بين الرجلين المفاهمة، يدخل (حيّ) طوره النهائي، متقمّصاً شخصية النبي الرسول. ذلك أن أبسالاً لمّا سأله عن شأنه، أنبأه "أنه لا يدري لنفسه ابتداءً ولا أباً ولا

أمّاً أكثر من الظبية التي ربّته"(ص ١١٧)، ووصف له كيف ترقّي بالمعرفة إلى درجة الوصول، فتبيّن لأبسال أن حيّاً قد جاء مصدّقًا لما بين يديه من الحق الذي كان قد ورد في الشرائع ؛ فزاد يقينه ، "و تطابق عنده المعقول والمنقول. وصار من أولي الألباب"

(ص ١١٨) . وبذا يصبح دور أبسال في ما يتلو من النبإ ــ كما هي السنّة في الرسالات ــ دور الصدّيق المعين على حمل الرسالة وتبليغ الدعوة ، بعد أن وصل عن طريق (حيّ / النبي) ونبئه إلى الاعتبار، فصار من أولي الألباب .

وتطابُقُ المعقول والمنقول، هو ــ بالإضافة إلى تعلّقه بهذه الحقبة التاريخية (الحقبة الإسلامية) ــ يعكس منزعًا توفيقيًّا كان يسري في كامل النبإ ؛ لعقلنة التصوّف وعلمنتة وروحنة العقل والعلم وتصويفهما ، بل إن المغزى النهائي لهذا النبإ يدور حول ذلك. ولا غرو ؛ فـ (ابن طفيل) أحد أفراد تيّار عام من فلاسفة المغرب ومتصوّفته كانوا ينحون هذا النحو التوفيقي ‹٣٧› . ويتجلّى هذا بالموازنة مع رسالة (ابن سينا) ؛ إذ تقتبس رسالة (ابن طفيل) من الحكمة المشرقية ، فكرتها الإشراقية لتوجيهها هذه الوجهة الإقناعية، التي يَعتمد الاعتبار فيها على تقريب ما بَعُدَ من غيبيّة النبئيّة، بالقصص وضرب المثل والتحليل العلمي ؛ ليطابق المعقول المنقول، فيُصار إلى اعتبار أولي الألباب.

وبهذه المنزلة من نمو شخصية حيّ يصبح هو القدوة الحسنة لأبسال والمعلّم المخدوم، بخلاف ما كان متوقّعًا قبل برهة، بالنظر إلى حاجته لأبسال. وكلّما كان يسأل عنه أبسالاً إنما يأتي لتصديق ما كان عرفه من شؤون الحق، التي لم ير فيها "شيئًا على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم، فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محقّ في وصفه، صادق في قوله ، رسول من عند ربه، فآمن به وصدّقه وشهد برسالته"(ص١١٨) .

وتحمل شخصية أبسال دورًا آخر، مزدوجًا مع دور الصدّيق التابع ، يُرى فيه ما يشبه من بعض الوجوه دور (جبريل) ؛ لأن حيّاً ــ وإن كان قد علم الحق وصدّق ما بين يديه منه ــ محتاج إلى معرفة الشريعة ، التي صحّت عنده بصحّة ما اقترن بها مما كان قد عرفه بنفسه، كما هو محتاج إلى معرفة أخبار البشر على الجزيرة المجاورة ؛ فينقل إليه أبسال ما سأل عنه من ذلك كله. وهكذا يجمع أبسال في شخصيته النبئية هاذين الدورين المتكاملين، ولكنه يظل في كل الأحوال تابعًا صدّيقًا، تبعيّة المعرفة الظاهرية للمعرفة الباطنية عند المؤلّف ، أو قل تبعيّة (الباطنيّ المبتدئ الطامح إلى الكشف) (للمترقّي بالمعرفة إلى مراتب الوصول) .

ولمّا كان حيّ بريئًا من معرفة طبائع الناس ؛ فقد ظنّ أنهم " كلهم ذوو فطرة فائقة ، وأذهان ثاقبة ، ونفوس حازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة ، والنقص، وسوء الرأي ، وضعف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا"(ص ١١٩) . ولهذا فقد بقي في نفسه من التشريع أمران يتعجّب منهما : لِمَ ضَرْبُ الرسول الأمثال ؟ ، أي لِمَ استخدام النصوص الاعتبارية دون المكاشفة المباشرة، مع ما تؤدي إليه النصوص والأمثال من التشبيه والتجسيم غير اللائق بذات الحق سبحانه ، والأمر الآخر ـ لِمَ الاقتصار على الفرائض والعبادات الظاهرة، وإباحة الأموال ، والتوسّع في المآكل ، مع ما تصرف عنه من الحق . وهما أمران تبيّنت له حكمتهما إثْر نزوله بعد برهة إلى ميدان التجربة الإنسانية الواقعية .

أ ـ ١٤ ـ ابتداء الدعوة والهجرة : وإذ اشتد إشفاق حيّ على الناس، بادر إلى فكرة الدعوة طمعًا في أن تكون نجاتهم على يديه . ففاوض في ذلك صاحبه ، فأعلمه ما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض ، فلم يقتنع بذلك بل لم يفهمه . ثم إن أبسالاً أمل أن يهدي الله على يديه ـ في الأقل ـ تلك الطائفة من معارفه المريدين القريبين إلى استماع القول واتباع أحسنه . فاتفقا على ذلك وتهيّئا، مبتهلين إلى الله أن يهيِّئ لهما من أمرهما رشدا، في تضمين لقوله تعالى من قصة أصحاب الكهف : ﴿ ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيّئ لنا من أمرنا رشدا [١٠] ﴾ (الكهف) . غير أن المفارقة في موقف القول أن ما جاء في الآية هو في سياق إواء الفتية إلى الكهف هربًا من أعدائهم ، بينما هو هاهنا في سياق بدء المواجهة والدعوة . وهذا ما قيل قبلُ من أن التناصّ في هذه البقية من النبإ قد مالت عن (الدلالات العضوية السياقية) إلى (الظاهرة الأسلوبية المجردة) . فقصدا الساحل لا يفارقانه ، حتى هيّأ الله لهما سفينة ضلّت فدفعتها الرياح إلى الساحل، لتحملهما في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أمّاها .

وما نرى فكرة الرحلة بالسفينة لنشر الدعوة على الجزيرة المجاورة ، إلا تقابل ـ رمزيّاً ـ هجرة الرسول إلى يثرب ؛ حيث تتسلسل الأحداث هكذا : عزلته ﷺ وحبّه الخلوة ، إذ "لم يكن شيء أحبّ إليه من أن يخلو وحده" ‹٣٨› ، فتحنّثه بغار حراء في مكة، ثم نزول القرآن والتشريع وصحبة (أبي بكر الصديق)، ثم هجرتهما ـ بسفينة الصحراء ـ إلى (يثرب) لتأسيس عاصمة الدعوة الإسلامية (المدينة المنورة) ، فالتفاف الأنصار حوله. يقول (ابن طفيل) : "فنزلا بها ودخلا مدينتها واجتمع أصحاب أبسال به، فعرّفهم شأن حيّ بن يقظان، فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً، وأكبروا أمره، واجتمعوا إليه، وأعظموه،

ويجّلوه..."(ص ١٢٠) ، وثمة يحتدم الصراع بين هذا الدين الجديد وأعدائه المختلفين .

ولأن (ابن طفيل) كان قد اختار رواية التخلّق دون أصل ، كما سلف ، فإننا ـ بعد ذهاب حيّ إلى الجزيرة المأهولة ، التي يتبادر إلى الذهن أنها هي التي قيل في الرواية الأخرى إنه جاء منها ـ لا نجد شيئًا عن تحسسه من أمّه أو أسرته ، ولا عن مثل ذلك من قِبَلهم .

وينتقل المؤلّف من هنا إلى تصوير الصراع بين الصوفيّ الباطني وأهل الجماعة والظاهر. وكان أبسال قد أعلم حياً أن طائفته تلك هي أقرب إلى الفهم ، وإن عجز عن تعليمهم فهو عمّن سواهم أعجز. فما لبثوا أن اشمأزوا من دعوته وما قام يبثّه من أسرار الحكمة ؛ فجعلوا "يتسخّطونه في قلوبهم ، وإن أظهروا له الرضا في وجهه ، إكرامًا لغربته فيهم، ومراعاة لحقّ صاحبهم أبسال"(ص ١٢٠) ، وكأنه بهذا يُلمع إلى مسلك المَرَدَة على النفاق من أهل المدينة ، كما جاء القرآن بخبرهم ؛

وتكاد صفحتا المواجهة بين الطرفين تكونان نصّاً قرآنياً متّصلاً ؛ لأن المؤلّف قد بلغ ذروة تصويره لهذه المرحلة القرآنية الدعوية المباشرة . وكأن (ابن طفيل) يزعم ، من خلال تصوير هذا الصراع ، أن الدعوة الإسلامية كانت، في الحقيقة ، محاولة ارتقاء بالإنسان إلى هذه الآفاق الوصولية ، وأن ذلك كان مطمحًا للرسول ؛ تأتيه التسلية عن عدم تحقّقه وتبصيره بطبائع الناس (الكهف : ٦ ، القصص : ٥٦) . فتبيّن لحيّ على القطع أن المكاشفة لا تمكن ، وأن التكليف فوق الأعمال الظاهرة ، التي كان يتساءل حولها من قبل ، لا يتفق وطبائع مَدْعُوِّيْه . وبذا فَهِمَ ما كان استشكله من قبل : من ترك المكاشفة ، والاقتصار على الفرائض والأعمال الظاهرة ؛ فالحكمة إذن "كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة ؛ لا يحتمل المزيد على ذلك ، فلكل عملٍ رجال ، وكل ميسّر لما خلق له : ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ "(ص ١٢١) . وبذا استقرّ رأيه على أن هذه الطائفة ، من أهل الجماعة والظاهر ، "إن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين ، فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين ، وأما السابقون السابقون فأولئك هم المقربون"(م.ن) .

والسابقون المقصودون هاهنا هم العارفون الواصلون من أصحاب مذهبه ونتيجة لهذا التغيّر في فهمه وموقفه ، انصرف إلى (سلامان) رأس تلك الجزيرة ، معتذراً إليه وإلى أصحابه ، و"أعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم ، ... وأوصاهم بملازمة الشرع ، ... وقلّة الخوض فيما لا يعنيهم ، والإيمان بالمتشابهات ، ...

والإعراض عن البدع والأهواء ، والاقتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات الأمور، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوامّ من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا، وحذّرهم عنه غاية التحذير"(م.ن) .

ويخلص (ابن طفيل) بهذا إلى أحد مغازيه في رسالته ، وهو التوفيق بين أهل الظاهر وأهل الباطن - على غرار محاولته السابقة للتوفيق بين العقل والنقل - وإن رأى بطبيعة الحال سبق الأخيرين وأنهم هم السابقون المقربون.

أ - ١٥ - نهاية نبإ حيّ بن يقظان (الفتح.. وختم الرسالة) : وهكذا تنتهي دعوة حيّ إلى هذه الرسالة الوسط ، الحنيفية بين الظاهر والباطن ، دستوراً عاماً للعالمين . واكتفى بهذه النتيجة العامة - مع فتح باب السباق والترقّي - كما اكتفى الأنبياء والرسل بهذا من قبله، ناظراً إلى قوله تعالى عن فئات الناس الثلاث : ﴿وكنتم أزواجًا ثلاثة [٧] ، فأصحاب الميمنة، ما أصحاب الميمنة [٨] ، وأصحاب المشأمة، ما أصحاب المشأمة [٩] ، والسابقون السابقون [١٠] ، أولئك المقربون [١١] ﴾ (الواقعة) .

وودّع حيّ وصاحبه الجزيرة إلى جزيرتهما، يطلبان المقام الكريم بالنحو الذي طلباه أولاً، "حتى عاد إليه [حيّ] ، واقتدى به أبسال حتى قرب منه أو كاد، وعبدا الله حتى أتاهما اليقين"(ص ١٢٢). عادا إلى جزيرتهما وطلبا مقامهما الكريم، من نحو ما عاد (الرسول ﷺ) - مع صاحبه - إلى مدينتهما (مكة المكرمة) للفتح وحجة الوداع ، بعد أن صدع الرسول بالأمر وعبد الله - استجابة لأمره سبحانه (سورة الحجر: ٩٤ - ٩٩) - حتى أتاه اليقين من قريب قبل صاحبه.

ويختم (ابن طفيل) رسالته مخاطباً المرسل إليه: "هذا أيدنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبإ حيّ بن يقظان وأبسال وسلامان ". فيشمل القصة هنا بهذا المصطلح (نبأ) ، الذي سبقت إشارة (ابن سينا) إليه ، ورأيناه يمثّل بناء منمازاً من النصوص . وهو يحمّل تعبيره الإشارة إلى : أنه قد كان في نبئهم آية وذكرى ﴿ لمن كان له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيد [٣٧] ﴾ (سورة ق) ، و تتسامى من وراء عبارته آيات أخر متناصّة ، حول غيبية النبإ وعظم أمره (كالأنعام: ٣٤، آل عمران: ٤٤، هود ١٢٠ :) ، (ص : ٦٧ - ٦٨) .

ودعاؤه المخصوص للتأييد بالروح ، يعني الدعاء للمخاطب بمنح الحياة السرمدية ، التي دعا له بها في مبتدإ الرسالة ؛ كيما يكون حيّاً كحيّ بن يقظان .

ويبين ابن طفيل في هذه الخاتمة ما حمله على إفشاء هذا الكلام، مخالفًا ضنانة سلفه الصالح به ؛ وذاك أنه قد رأى الناس ثلاث فئات ـ وكأنها الفئات المعنيّة بإيماء ته قبل قليل إلى : السابقين المقربين، وأصحاب المشأمة ، وأصحاب الميمنة ـ : أهل العلم المكنون من المعرفة بالله ، الذين يضنّون به، وأهل التفلسف من معاصريه، الذين نبغوا بآرائهم المفسدة فعمّ ضررها، ثم ضعفاء لا هُمْ من أهل العلم المكنون ولا من المتفلسفة ؛ فخشي على هذه الفئة الأخيرة ـ وقد اطّرحوا تقليد الأنبياء وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء ـ أن يظنّوا آراء المتفلسفة هي المضنون بها على غير أهلها ، فتوخّى أن يُلمع إليهم بطرف من سرّ الأسرار ، ليجتذبهم إلى جانب التحقيق ، ثم يصدهم عن ذلك الطريق المتفلسف المسدود، كما نَعَتَه. ومع هذا فإنه لم يُخْلِ نصّه ـ حسب قوله ـ من "حجاب رقيق وستر لطيف ، ينهتك سريعًا لمن هو أهله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه ، حتى لا يتعدّاه" (ص١٢٢) . ولئن كان «الحجب» ينسجم مع تستر الصوفيّ ونأيه عن مواجهة الواقع، فإن ابن طفيل ـ وقد عمل على إفشاء السرّ وهتك الحجب ، ثم مواجهة جمهور القراء ومحاجّتهم ـ لَيشي بأن وراء حجابه هذا سببًا فنّيّاً ؛ كأنه ـ والحجب من طبيعة النصوص عمومًا ـ في هذا النصّ خصوصًا من اللوازم النوعية لرمزيته الاعتبارية ؛ ليأخذ منه كلٌّ بقدره ؛ أي أنه ليس بإحدى بدائل الهرب عن محاسبة المتلقّي حصراً ، بل هو فنّ بنائي أدائي ، يتأسس على ماهية النصّ الداخلية ؛ من حيث هو نبأ اعتباري محكوم برسالة محددة ؛ فليس من هدفه القصّ ـ وليس القصّ منه في شيء ـ ولا من هدفه تفصيل كل شيء ، وإنما أراد "تقريب الكلام على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق"(م.ن). وتلك طريقة الخطاب الدعويّ الاعتباري . وهنالك تتحكّم نصوصية النصّ ونوعيّته ، مع طبيعة الموضوع وهدفه، في تشكّل النصّ .

ويكتمل وصف ابن طفيل الجنس الذي أنشأ رسالته فيه بما يورده في آخر جملة من رسالته، حين يصف المرسل إليه بـ"الأخ المفترض إسعافه" ؛ حيث يلحظ وراء كلمة "المفترض"، دلالة تأويليّة زائدة على معنى "الواجب إسعافه"، هي دلالة "المتخيّل والمتصوّر إسعافه" ؛ أي أن رسالته مطلقة المتلقّي ، ليست إلى مرسَل إليه معيّن، ولكنها لقارئ "مفترض" أينما كان . وفي هذا إشارة إلى أن صيغة (الرسالة) ما هي في حقيقتها إلا قناع تعبيريّ .

ويحسن بنا في نهاية هذه القراءة أن نعتذر بدورنا اعتذار ابن طفيل إلى قارئه ؛ بأن ما قيل لا يمكن أن يفي بحمول نصّ كهذا، تكاد لا تنفد إشاراته وأوجه تأويلاته وإسقاطاته ؛ وإنما كان التركيز على البِنَى البارزة ، بهدف الكشف

عن مرامي التعبير وطرائقه ، مما لعله يساعد على فهم النصّ ، انطلاقاً إلى تعيين هويته.

ثانيًا ـ خصائص النصّ الاعتباري (بنية النبأ نموذجا)

يقف الدارس لنبإ حيّ بن يقظان على مجموعة من الخصائص في شكل البناء الخارجيّ والداخليّ. وإذا كان الجنس الأدبي يقوم بشكله الخارجيّ والداخليّ المائز ‹٣٩› ، فإن ما تنتهي إليه القراءة ليشخّص جنسًا فارقًا للنبأ، بوصفه نموذجًا لجنس الخطاب الاعتباري . بحيث يمكن اتخاذ هذه الخصائص دليلاً على طبيعة النصّ الاعتباري بعامة وعلى جنس النبإ منه بخاصّة . وبذا تكشف القراءة عن جنس من النصوص هو : النبأ . ينضوي تحت مظلة من الخطاب هو: الخطاب الاعتباري ، وتحديد تلكم الخصائص يندرج وفق تقسيم الوصف التالي :

أ. الشكل الخارجي:

١ ـ الوظيفيّة: فللشكل الوظيفي في النبإ أولوية على الشكل الفنّيّ ، وكذلك على منطق الواقع، حيث يأتي في قفزات حسب مقتضيات الاعتبار .

وذلك ما تبدّى في نبإ حيّ بن يقظان من أنه مثلاً ـ بالرغم من نزوع ابن طفيل الإقناعي وهدف نبئه المعرفيّ ـ قد مرّ على سؤال اللغة والشريك اللغويّ مروراً سريعًا ورامزًا ليتحدث عن المعارف التي أدركها حيّ ؛ مما قد يوقع القراءة الظاهريّة في لبس ، فتتهم المؤلّف بالإخلال الفني لغفلته عن هاتين النقطتين . وكذا فَعَل في إشارته إلى تعلّم حيّ اللغة الجديدة عن طريق أبسال في أقصر مدة . فالمؤلّف يكتفي باللمح الباطني دون ما تقتضيه واقعية الأحداث من بيان ؛ لتعلّقه بما فوق ذلك من تصوير هدفه الاعتباري في معجزة اهتداء حيّ ووصوله . وكذا لوحظت عودته إلى الرواية الأخرى القائلة بالولادة الطبيعية ـ بعد أن كان أضرب عنها ـ عندما وجد فيها ما يوظّفه من رمزية "اللباس" و"الريش". كما يلحظ ذلك في مركّب النصّ الكليّ، وفي قفزات الحقب المعرفية التاريخية المنتهية بالعرفان والكشف ، التي أراد النبأ اختزالها في حياة حيّ . مما يلجئ المؤلّف إلى الشرح ، أو التعلّل بالفطرة الفائقة ، أو الاعتذار .

٢ ـ الرساليّة: وهي مرتبطة بالخاصيّة الأولى سببياً ؛ ذلك أن النبأ يأتي في رسالة اعتبارية موجّهة ، صريحة أو ضمنيّة ـ هي ما يتحكّم في بنية النبإ الخارجية والداخلية ـ ولذلك يبدو عليه ذلك التخلخل الشكليّ الظاهريّ الذي تَقَدَّم ، من حيث هو وسيلة تعبيرية عن رسالة دعويّة وليس بغاية في ذاته . فنبأ حيّ بن يقظان يساق ضمن رسالة (ابن طفيل) إلى قارئ معيّن أو مفترض ؛

فتفرض هذه الطبيعة الإرسالية طبيعة النصّ الاعتباريّ وشكله ، وهو ما أعرب المؤلّف عنه في مقدمته ؛ حيث أراد ـ كما قال ـ أن يصل من السلوك بقارئه "على أقصر الطريق وأمنها من الغوائل والآفات"(ص ٦٠) . وليس النبأ بدعًا من الأجناس في ظهور هذا الأثر الوظيفي ؛ لأن الخصائص الجنسية لا تنشأ اعتباطًا ، ولكن من الوظيفة المحددة لكل جنس ، التي يمكن ردها إلى بعدها الاجتماعي والجماليّ ‹٤٠› . وفضلاً عمّا كان قد شرحه (ابن طفيل) من البعد الاجتماعي والثقافي في تقديم رسالته ، فإن الالتفات إلى السياق الزمني لظهور نصّه (القرن السادس الهجري) يأخذنا إلى حقبة من أحرج الحقب في التاريخ الإسلاميّ ، تمثّل مخاضًا من الانهيارات والبناءات، والصراعات التاريخية والثقافية ، في المشرق الإسلاميّ والمغرب ؛ ولا غرو فهي عصر (ابن باجة ـ ٥٣٣هـ= ١١٣٩م) و(الغزالي ـ٥٠٥ هـ =١١١١م) و (ابن رشد ـ ٥٩٥ هـ= ١١٩٨م) وأضرابهم ، كما هي عصر تداعي الإمارات الأندلسية في المغرب والإمارة العباسية في المشرق، المرهص لغزو البلاد الإسلامية من أقطارها على أيدي المغول والصليبيين . فكان لمثل هذا الشكل من الجنسين المتداخلين (النبأ المؤطّر برسالة اعتبارية) ، في خضمّ زمن كهذا ، وظيفة نفسية واجتماعية/ ثقافية ؛ لما ينفّس عنه من مكبوت الكاتب بطريقة خيالية رمزيّة ، لا توقعه تحت طائلة الحساب من جهة ، مع ما تؤدّيه من رسالة اجتماعيّة وثقافيّة من جهة أخرى

ب. الشكل الداخلي

ب.أ. بنية الأسلوب:

١ ـ **الشيفروية** : النبأ الاعتباريّ نصّ شيفرويّ، يعتمد على شفرات مفتاحيّة ؛ لا بدّ من فكّها للولوج إلى عالمه وفهمه .

٢ ـ **التناصيّة** : يعتمد النبأ، بوصفه نصّاً اعتبارياً ، على توظيف النصوص بدرجة واسعة وعميقة، وبتواشج مستبطن للرموز والإيحاءات . مفيداً من التراث الشعبي ، والميثولوجي ، ومن النصوص الدينية ، والأدبية جميعًا ، مرتكزًا بخاصة على النصوص الدينية ، أو ذات الصبغة الدينية ، لاتصالها بهدفه الاعتباري .

٣ ـ **تدخّل صوت المؤلّف** : وإذا كان هذا من المألوف في أنواع القصص القديم عموماً، كما يذكر (وين بوث) ‹٤١› ـ ولا يرى فيه ضيراً ما لم يكن مباشراً أو مطوّلاً يكسرالسردية ، بل لا يرى إمكان اختفائه جملة ـ فإن هذا التدخّل يأتي في النبإ ضرورة نوعيّة ؛ حيث يكون النصّ متنازعًا بين نبئية النبإ

ـ بما تتّكل عليه من تأثيريّة إيمانيّة ـ وإرساليّة الرسالة ـ بما تقتضيه من إبلاغ إقناعي ـ في مسعى لتعزيز الاعتبار الإيمانيّ بالحجة ، (كما لُحظ قوياً في تعرّف حيّ، ثم مفارقته المحسوس إلى العقلي) ، أو حتى بحدة الأسلوب دفاعًا أمام القارئ، كما في نهاية الرسالة .

٤ ـ **لعبة الالتفات** : وتتعلّق بعددٍ من الخصائص السابقة، من الوظيفية ، والرساليّة ، والتناصيّة ، وصوت المؤلّف، فكل أولئك تؤدي إلى تجاذب داخليّ بين سرديّة النبإ والرسالة المنوطة به من جانب، وبين نصّه والنصوص الأخرى التي تتداخل معه من جانب ثان، ثم بين الكاتب والقارئ من ثالث . هذا علاوة على ما يتعلّق بالبنية الخيالية ، اللاحق رصدها . فمن ذلك خروجه لذكر (الجنيد) وكلامه(ص ٩٥) ؛ أو تذبذبه بين سرد النبإ ومخاطبة المرسَل إليه ـ خصوصًا في آخر النبإ ـ: "... فأصغ الآن بسمع قلبك، وحدّق ببصر عقلك..."(ص ١٠٧)، أو دفاعه المشار إليه عن نفسه إزاء القارئ (ص ١٠٨) ، وكذا جدله مع القارئ: "فإن قلتَ: يظهر مما حكيته..."(ص ١١١). وإذا كان من التفاتاته ما يعود إلى تقنية الكتابة النبئية ، فإن منها ما يكون باندغام في تداعيات الموقف ، ينجم عنه شكل من غيبوبة التفاعل والتقمّص بين الكاتب وموضوعه ، ويبرز هذا في وصفه إدراك حيّ أن السعادة الأخروية لا يفوز بها إلاّ : " الشاذ النادر، وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن . وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى..." (ص ١٢١)، فيمضي في تناصّه وتأمّلاته .

ب . ب . **بنية الخيال** :

١ ـ **الماضويّة** : يأتي النبأ معزواً إلى الماضي ، بما يحمله هذا العزو من سحريّة وغموض ، على أن الهدف الاعتباري يجعل من المهمّ إسناد ذلك الماضي إلى أصل يبعث على التصديق، كما في إشارة ابن طفيل إلى "سلفنا الصالح رضي الله عنهم".

٢– " **الما ورائيّة** " : يرتبط النبأ بالغيب و"الما وراء"، ارتباطًا يميّزه عن "الخبر". والغيبية هنا قد تعني (الله سبحانه وتعالى) ، أو ما فوق الطبيعة من العالم، أو عالمًا روحيًا ، طوباوياً ، مفارقًا للواقع المألوف.

٣ـ " **الإعجازيّة** ": الدوران على المعجز من الأحداث والاستثنائي منها.

٤ ـ " **الفانتازيّة** " : يتكئ النبأ على الخيال المجنّح(الفانتازيّة Fantastic) ؛ بما هي عليه من تحريض مطلق للخيال في التصوير وعدم احتفال بمصداق

القصّ من الوجهة الواقعية.

٥ـ "**الميثولوجي**" : يتخذ النبأ من الحكايات الأسطورية والمصادر السلفيّة للمأثورات الشعبية ونحوها، مما يندرج تحت مصطلح (الميثولوجيا)، وسيلة للتخييل والتعبير. وقد تمثّل ذلك في نبإ حيّ بن يقظان في أسطورة الظبية الأمّ، إضافة إلى أنواع منبثّة من الإشارات ذات المرجعيات الميثولوجية المختلفة.

٦ ـ " **الحيوان** " : يدخل عنصر الحيوان في النبإ بصفة محوريّة وغير محوريّة. فإن قيل إنه من الطبعي ذكر الحيوانات على اختلافها في مثل نبإ حيّ بن يقظان ـ بما أنه يصوّر تجربة بدائية مع الطبيعة ـ فإنما يعنينا من ذلك تلك الاستخدامات ذات البعد الرمزي والتصويريّ الأساس . وقد رأينا ذاك ماثلاً في دور الظبية المحوري ، كما رأيناه في أدوار أخرى ثانوية : كالعقاب ، والنسر ، والغراب .

٧ـ" **الضّنانة** ": تكتنف هذا النوع من النصوص ضنانة به على غير أهله، تتوسّل الرمز والإيماء. لكنها ضنانة ـ كما يصفها ابن طفيل ـ تشبه الحجاب الرقيق، والستر اللطيف، "ينهتك لمن هو أهله، ويتكاثف لمن لا يستحقّ تجاوزه حتى لا يتعداه"(ص١٢٢). فهي ضنانة نسبية ؛ تتيح لكل قارئ أن يأخذ من النص بحسبه. تكون من لوازم هذا النوع بخاصة ؛ من حيث هو نصّ شيفرويّ رمزي ، ومحكوم بأهداف رسالة اعتبارية ، تسعى إلى التسامي والشمول في الشكل والمضمون والتأثير

٨ـ" **التأثيريّة** ": وما مضى من الخصائص يفضي إلى طابع عام لعلاقة هذا النوع من النصوص بالمتلقّي ؛ فالنبأ يرتكز بكل تقنياته الخارجية والداخلية، الأسلوبية والخيالية، على إحداث التأثير الإيماني ـ لا الإقناعي. ولغلبة هذه الطبيعة النبئيّة، فإن المؤلّف بعد أن يجرّب تقريب النبإ بإطالة الشرح والتفصيل، ثم يلجأ إلى المنافحة المكشوفة عنه، يضطر أخيراً إلى الاعتذار بالطبيعة النبئيّة ذاتها.

حاشية القراءة

أ. الإحالات:

‹١› حيّ بن يقظان (ويضم رسالة ابن سينا وابن طفيل والسُّهروردي) ، (تحقيق/ أحمد أمين، ط.٣ دار المعارف بمصر: ١٩٦٦م) .

‹٢› انظر: نبيلة إبراهيم: قراءة في كتاب نظرية الأجناس الأدبية : ٧٥ ـ (مجلة علامات ، نادي جدة الأدبي الثقافي ، ج١٦، م ٤ : (June 1995).

‹٣› انظر مثلاً: الغذامي عبد الله : الخطيئة والتكفير : ٦٨ ـ .. (ط.١ النادي الأدبي الثقافي ـ جدة: ١٩٨٥م) .

‹٤› انظر: المحلّي والسيوطي: تفسير الجلالين ٦٨٧ ـ ٦٩٢ (ن. مكتبة المثنّى ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت: (د.ت)) .

‹٥› انظر مثلاً: ابن منظور: لسان العرب: (خبر) (إعداد/ يوسف خيّاط، ط. دار لسان العرب ـ بيروت: (د.ت)) .

‹٦› الكتاب المقدس ـ العهدالقديم: سفر التكوين: الإصحاح الثالث: ص٧ / ٢٠ (ط. دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط: (د.ت)) .

‹٧› رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية: ج٣/ ٥٢ (بعناية/ ميكائيل بن يحيى المَهْرنيّ، ط. مدينة ليدن ـ مطبعة بريل: ١٨٨٩م) .

‹٨› ‹٩› ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي: ٥١، ٦٢ ـ.. (تحقيق/ إبراهيم الكيلاني، ن . المعهد الفرنسي بدمشق ـ بيروت١٩٥١ :م) .

‹١٠› انظر: معجم الأدباء : ٥ / ٣٨٠ ـ... (بعناية/ مرجليوث ، ط.٢ مطبعة هندية بالموسكي بمصر: ١٩٢٨م) .

‹١١› ‹١٢› انظر: تاريخ الطبري : ١ / ١٢١ ـ ... (تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط. دار المعارف بمصر: ١٩٦٠م) .

‹١٣› عنه انظر: السيوطي: الدرر المنتثرة: الحديث ٢١٩، ص ١١٦ (تحقيق/ محمد الصباغ ، ط ١. عمادة شؤون المكتبات ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض: ١٩٨٣م .

‹١٤› كتاب المنزل القطب ومقامه وحاله: ٢ (ط. جمعية دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد الدكن: ١٩٤٨م) .

‹١٥› ديوانه: ٧٨ .

‹١٦› عن النماذج العليا انظر مثلاً: استانلي هايمن: النقد الأدبي ومدارسه الحديثة: ١/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦ (ترجمة / إحسان عباس ، ومحمد يوسف نجم ، ط.٣ دار الثقافة ـ بيروت: ١٩٧٨م) .

‹١٧› انظر: ديوان ابن مقبل: ٢٦٩/ ١٠ ـ ١٢ (تحقيق/ عِزة حسن ، ط

، إحياء التراث القديم ـ دمشق: ١٩٦٢م) .

‹١٨› صفة بلاد اليمن... (تاريخ المستبصر): ١٤٩ ـ ١٥٠ (بعناية/ أوسكر لوفغرين ، ط. مطبعة بريل ـ ليدن: ١٩٥١م) .

‹١٩› وانظر في هذا مثلاً: البطل علي : الصورة في الشعر العربي: ٦٩ ـ . . (ط.٣ دار الأندلس ـ بيروت: ١٩٨٣م) .

‹٢٠› انظر: ابن منظور: (ظبا) .

‹٢١› السيرة النبوية : ١ / ١٤٦ ـ ١٤٧ (تحقيق/ مصطفى السقا.. وآخرين ، ط ٢٠ ، مصطفى البابي الحلبي وشركاه بمصر:١٩٥٥م) .

‹٢٢› انظر: ابن منظور: (م.ن) .

‹٢٣› انظر: جواد علي: المفصّل: ٦/ ١٦٣ ـ... (ط.١ دار العلم للملايين ـ بيروت: ١٩٧٣م) ، وضيف ـ شوقي: العصر الجاهلي: ٨٩ ـ.. (ط.٨ دار المعارف بمصر: (د.ت)) .

‹٢٤› انظر: ابن منظور: (غزل) ، وجواد علي: ٦/ ٥٠ ـ.. ، وزكي ـ أحمد: الأساطير٨٣ : (ط.٢ دار العودة ـ بيروت: ١٩٧١م) ، ونصرت عبدالرحمن: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي: ١١٤ ـ ١٢٠ (ن. مكتبة الأقصى ـ عمّان : ١٩٨٢م) .

‹٢٥› نلسون– ديتيلف : تاريخ العرب القديم : ٢١٩ (ترجمة/ فؤاد حسنين علي ، مراجعة/ زكي محمد حسن، ط . مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة: ١٩٥٨م) .

‹٢٦› انظرمثلاً: ديوان ابن الفارض: ١٤٠، ٢٠٥، ١٩٣، ٢٠٧ (بعناية/ فوزي عطوي، ط.٢ دار الصعب ـ بيروت: ١٩٨٠م).

‹٢٧› انظر: ابن منظور: (عقب) .

‹٢٨› في هذا الصدد ينظر مثلاً: ظاظا ـ حسن: اللسان والإنسان: ٦٧ ـ.. (ط.٢ دار القلم ـ دمشق ، الشامية ـ بيروت: ١٩٩٠م) ، وخرما – نايف : أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة: ٢٠٧ ـ... (ن. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت: ١٩٧٨م) ، وغيرهما.

‹٢٩› انظر عنها مثلاً: كيلر: هيلين كيلر.. المرأة المعجزة (ط.٩ دار العلم للملايين ـ بيروت: ١٩٧٨م)، وعبدالمجيد ـ عبد العزيز: معجزة التربية (ط. دار المعارف بمصر: (د.ت)) .

‹٣٠› انظر: ابن جني: الخصائص: ١/ ٤٦ ـ ٤٧ (تحقيق/ محمد علي النجّار، ط.١ دار الكتب المصرية :١٩٥٦م) ، وأنيس ـ إبراهيم: دلالة الألفاظ: ٦٨ ـ.. (ط.٤ مكتبة الأنجلو المصرية: ١٩٨٠م) .

‹٣١› انظر: ٢٩٩ ـ... (ط. نادي الرياض الأدبي ـ الرياض: ١٩٩٧م) .

‹٣٢› وانظر عن هذا مثلاً: محمود ـ زكي نجيب: مقدمة كتاب "الإحساس بالجمال" لسنتيانا: ٢٢ ـ ٢٣ (ط. مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة: (د.ت))، وهيجل: فكرة الجمال: ٥٤، ٦٠ (ترجمة/ جورج طرابيشي، ط. الطليعة ـ بيروت: ١٩٧٨م) .

‹٣٣› انظر: ابن منظور: (ابد) .

‹٣٤› البخاري: ١/ ٢٩ "كتاب الإيمان: الحديث ٥٢" (عناية مصطفى ديب البُغا . ن . ١ ، دار القلم – دمشق ، بيروت :١٩٨١ م) .

‹٣٥› انظر مثلا: ٨٦ .

‹٣٦› انظر: ابن منظور: (سلم) ، و(بسل) .

‹٣٧› وانظر: عويضة ـ كامل: ابن طفيل: ١٢٨ ـ ١٢٩ (ط.١ دار الكتب العلمية ـ بيروت: ١٩٩٣م) .

‹٣٨› ابن هشام: ١/ ٢٣٤ .

‹٣٩› ‹٤٠› انظر: نبيلة إبراهيم: ٥٣ ، ٦١ .

‹٤١› انظر: بلاغة الفن القصصي: ٣ ـ...، ١٨ ـ... (ترجمة/ أحمد عردات ، وعلي الغامدي ، ط . مطابع جامعة الملك سعود ـ الرياض: ١٩٩٤م) .

ب. التعليقات

*› **ما بعد القراءة** : يذكر (أحمد أمين: في مقدمته: ١١) في عبارة اعتراضية: "(واليقظان هو الله)"، دون زيادة، في معرض كلامه عمّا أورده (غرسية غومس) عن حيّ بن يقظان. وكذا يذهب (كارّا ده فو: ١/ ٣٢٨) .

*٢› فتّشت عن هذا القول الذي أحفظه وغاب عني مصدره، وكنت أظنه حديثًا، ولكني لم أقف عليه بعد طول بحث .

*٣› **ما بعد القراءة**: بحثتُ عمّا نسبه إلى المسعودي ، بباعث النبش التأصيلي، فلم أقف عليه في (مروج الذهب) عند حديث المسعودي عن (الواقواق) . ولكن هناك إشارات إلى مثل هذا في مصادر أخرى ، كالمسالك والممالك ،

لابن خرداذبة ، ونزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، للإدريسي ، وغيرهما كما يشير إلى ذلك (فاروق سعد: تحقيقه وتقديمه لـ"حيّ بن يقظان": ٢٥ ـ.. (ط.٢، ن . دار الآفاق الجديدة ـ بيروت: ١٩٧٨م)). وقد علّل إشارة ابن طفيل بشهرة المسعودي ، إن لم يكن أول اسم خطر له ، كما قال. ثم اكتشفتُ مصدر ابن طفيل ، وذلك في كتاب (المسعودي: أخبار الزمان: ٣٩ (تحقيق/ عبدالله الصاوي ، ط. دار الأندلس ـ بيروت: (د.ت)) ، حيث يقول عن الواقواق: "ومما يشبه خلق الإنسان أُمّةٌ يقال لها الواق واق، وهي حمل شجر عظام ، لشعورها...". وكان قد ذكر قبل هذا ـ من سياقه ـ أن في شرقي القلزم ، مما يلي في البحر، أُمّةٌ متولّدة من صنف من السباع وبني آدم ، (انظر: ٣٨) . والكتاب في عمومه عن أصل الخلق وعجائب المخلوقات ، ولا سيما في جزر الهند والصين ، كقوله عن "جزيرة النساء" ـ في تخوم الصين ـ مثلاً: إن أهلها نساء يلقحن من الريح ويلدن نساء ، (انظر: ٦٨) . وأن الإسكندر دخل "جزيرة العباد" فوجدها قفراً، ثم علم أن لأهلها من الكنوز ما لا قِبَل له به، لولا زهدهم فيه ؛ إذ قالوا له: "دعنا نطلب ذلك ممن يقدر عليه!": (انظر: ٦٩ ـ٧٠). وفيه يذكر قصة آدم عليه السلام، وأنه لمّا هبط على جبل سرنديب كان عليه الورق المخصوف من الجنة، فلمّا جفّ الورق سقط . ثم كيف تعلّم استخراج الحديد، وعمل الكلاليب ، وجميع الآلات. وعلم ما يأكله وما يدعه. وكيف أُمِر بالطواف بالبيت. وأن قابيل كان أول من عبد النار. قال: "وقد كانت حواء أمرت بنسج (الغزل)، (فغزلت) القطن والكتان والوبر ونسجت وكست أولادها ، وقد لبس آدم عليه السلام من (غزل حواء)". وهذا مما يجعلنا نطمئن إلى أن إحالة ابن طفيل كانت إلى هذا الكتاب ـ بالرغم مما يذهب إليه محققه من أن الكتاب لا يمثّل الأصل، الذي وصفه في (مروج الذهب: ١/ ١٧ (عني بفهرسته/ يوسف أسعد داغر، ط.٣ دار الأندلس ـ بيروت: ١٩٧٨م))، مشيراً إلى أنه يحمل "ذكر شأن المبدأ، وأصل النسل... وتباين الناس في التاريخ القديم، واختلافهم في بدئه وأوليته ، من الهند وأصناف الملحدين ، وما ورد في ذلك عن الشرعيين ، وما نطقت به الكتب وورد على الديانيين"، وأنه يمتدّ به إلى البعثة فالهجرة وإلى سنة ٣٣٢هـ ؛ فمهما يكن من شأن هذا الكتاب المنسوب للمسعودي ـ من كونه مختصراً "لأخبار الزمان" أو بقية منه ـ فمن الواضح أنه هو ما أشار إليه ابن طفيل. بل يمكن القول إن ابن طفيل استلهم نبأ حيّ بن يقظان من وحي كتاب المسعودي هذا، فنحن نجد : فكرة المكان ، والتولّد، والترقّي البشري، والعزلة والتصوّف ، إلى غير ذلك من تشابه الإشارات، كـ"غَزْل" حواء الموحي بفكرة الغزالة، هذا إلى التسلسل التاريخي الممتدّ إلى العصر الإسلامي (٣٣٢هـ) ، أي إلى قريب من عصر ابن

طفيل نفسه (٤٩٤ ـ ٥٨١ هـ)، وقد يكون في الأصل الضائع ـ أو ربما المضيّع ـ ما هو أكثر من هذا، مما أفاد منه ابن طفيل .

*٤> كالوعلة في قصة يونس عليه السلام. (انظر: الجلالين: ٥٩٧)، ثم انظر: الحاشية (*٨) من هذه التعليقات .

*٥> فهي حسب (زهير بن أبي سُلمى : ديوانه: : ٣٥ (صنعة الإمام ثعلب، ط. دار الكتب المصرية: ١٩٦٣م)) مثلاً: "مُغْزلة أدماء خاذلة من الظباء تراعي شادناً خرقاً"، و(كذا انظر: طرفة: ديوانه ٨ ـ٩/ ٦ ـ٧ (بشرح/ الأعلم الشنتمري، تحقيق/ دريّة الخطيب ، ولطفي الصقال، ط. مجمع اللغة العربية بدمشق: ١٩٧٥م)) ، وغيرهما، و(انظر: البطل: ١٣٣ ـ ...).

*٦> ثم إن هذا جنس من النصوص لا يُسأل عمّا يمكن فيه، إلا كما يُسأل عن معقولية نبإ أصحاب الكهف مثلاً، أو القصص الأخرى، مما يقوم على ضرب من الإعجاز أو الخيال الجامح (Fantastic) . ومن هذا تلوح خاصيّة فارقة بين النبإ الاعتباري والقصة ، تتجلى عند مقارنة نبإ حيّ بن يقظان بـ (روبنسن كروزو Robinson Crusoe) لـ (دانيال ديفو Daniel Defoe) على سبيل المثال ، الذي يَثْقف من نبإ حيّ ما يصلح للقصة فقط. وبذا يكون بينهما اختلاف نوعي ، يجعل المقارنة تقف عند مستوى الهيكل الظاهري ؛ لأنها لا تنبني بدءاً إلا على أساس الظاهر من الموضوع.

*٧> من الأحاديث المشتهرة: "أكرموا عمّتكم النخلة فإنها خُلِقت من الطين الذي خُلِق منه آدم"، وهو ضعيف. (انظر: السيوطي: الدرر المنتثرة: حديث ٩٧، ص٧٥، وابن منظور: (عمم)).

*٨> **مما وقفنا عليه حول النص بعد قراءته :** ما يشير إليه (غومس: انظر: أحمد أمين: ١٢ ـ ١٣) من شَبَهٍ بين نبأ حيّ والقصة الأسطورية الموريسكية الأرغونية (الصنم والملك وابنته)، حول شخصية الاسكندر الأكبر، التي عثر عليها مخطوطة بالحروف اللاتينية الأرغونية في مكتبة الأسكوريال، وهو يعيد تاريخ كتابتها إلى ق١٦م ، وتحمل هيكل (نبإ حيّ) العامّ وأبرز معالمه – كقذف الأم طفلها في اليمّ ، والدعاء له ، وتربية الغزالة إياه ، وسيطرته على بيئته ، ثم انتقاله صحبةَ إنسان قَدِم من خارج الجزيرة ـ (وذلك ما يعوّل عليه غومس كذلك في ذهابه إلى أن كتاب (جراسيان: كريتيكون "الناقد") هو الآخر من وحي "حكاية الصنم" تلك ، (انظر: م.ن)) . ولا نرى تعارضاً بين هذا وما نشير إليه هاهنا، بل نميل إلى أن الأصل نموذج إنسانيّ مشترك أعلى ؛ فمع ما بين تلك القصة و(نبإ حيّ) من أوجه شبه ظاهرة ، مما تتبّعه (حسن محمود عباس: حيّ

بن يقظان وروبنسون كروزو :٦٣ ـ ٦٥ (ط ١. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت: ١٩٨٣م)) ، فإن غومس لا يملك دليلاً تاريخياً على تأثّر ابن طفيل ، بل كيف يحكم (غومس) أن رسالة حيّ تعود بأصلها إلى قصة مكتوبة في ق١٦م ، بينما ابن طفيل توفي ٥٨١هـ = ١١٨٥م (أي ق١٢م) ، ومن قبله (ابن سينا (المشرقيّ) – ٤٢٨ هـ= ١٠٣٧م = ق١١م) يشير إلى "قصة حيّ بن يقظان"، ويومئ إلى معرفة الناس بها، وعلينا أن نضع تحت كلمة "قصة" خطوطاً عريضة ؛ فهي تشير إلى قصة يُطلب إليه شرحها، ولكنه يبدأ من نهايتها، ليأتي ابن طفيل فيحيل إلى القصة نفسها ويفصّل القول فيها ؛ فقد كان الأولى بغومس ـ إن لزم التأصيل ـ استنتاج عكس ذلك، إلا أنْ يَتَعلّل بأنّ تلك أسطورة شعبية عن الاسكندر الأكبر كانت متواترة بين الموريسكيين الأرغونيين، ولكن ألا يمكن أن تكون حكاية كحيّ بن يقظان ـ ذات صبغة شعبية ـ قد تحولت في غضون أكثر من ٤٠٠ سنة ـ إذا اقتصرنا على تاريخها منذ ما قبل الإسلام إلى عصر ابن طفيل ـ إلى أسطورة، تنتشر في أشكال متنوعة وبإضافات شتى ؟! . هذا فضلاً عمّا يشير إليه (حسن عباس: ٦٣): من أن قصة "الصنم" نفسها شرقية الأصل ، انتقلت إلى المغرب ؛ مستدلاً بنَسَب الاسكندر إلى حِمْيَر ـ على بعض الأقوال ـ وبيئة الأحداث . أمّا إذا انتقلنا من الهيكل إلى الأجزاء، فسنجد مصادر أخرى متعدّدة ؛ فنحن نجد إلقاء الطفل في اليمّ في قصة (موسى) القرآنية ـ التي يلحظ أنه لا يرد منها في (العهد القديم) إلا وضع الطفل بين الحلفاء على حافة النهر،

(انظر: العهد القديم: سفر الخروج: الإصحاح الثاني: ص ٨٨) ـ كما نجد ايضاً في قصة (يونس) مثلاً ، حين أُلقِيَ من بطن الحوت إلى العراء من أرض الساحل وهو سقيم "عليل كالفرخ الممعط" ـ ولنلحظ في هذا: الإيحاء بالولادة، وعنصر اليَمّ ـ أن الله أنبت عليه شجرة من يقطين، "وكانت تأتيه وَعْلَةٌ صباحاً ومساء يشرب من لبنها حتى قوي"؟! ، (انظر: الجلالين : ٥٩٧) . هذا إلى ما يرد من الإشارات الرمزية عن نموذج الغزالة في التراث العربي القديم كما بُيّن. وبعد هذا كله فإنه يمكن القول إن الحكاية في إطارها البسيط ليست ابتكاراً ـ فقد لا نعدم لها نظائر في الحكايات الشعبية المختلفة ـ وما يهمّنا في الحقيقة منها هو نموذجها الرمزي، وهذا في أصله ليس لابن طفيل ولا لابن سينا ولا للموريسكيين ولا لجريسيان ، وإنما هو قديم، تولّدت عنه الآثار الرمزية حول الغزالة في التراث العربي وغير العربي .

أمّا ما ذهب إليه (أحمد أمين: ١١٤ ح) أيضاً من عزو (الظبية الأم)

إلى(قصة أبسال وسلامان) المنسوبة لابن سينا (انظر عنها: الطوسيّ: حاشية شرحه (على الإشارات والتنبيهات لابن سينا): ٤/ ٧٩٦ ـ ٧٩٧ (تحقيق/ سليمان دنيا، ط. دار المعارف بمصر: ١٩٥٨م)، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وأبسال: ١٣٦ ـ... (تحقيق/ حسن عاصي، ط.١ دار قابس ـ بيروت، دمشق: ١٩٨٦م)) ، فإنما أغرى (أمينًا) بذلك ما ورد في تلك القصة عن "مرضعة وحشية" عطفت على أبسال ، في سياق قصصيّ مختلف ، ولكن المسألة هنا لا تتعلق بمحض إرضاع حيوان لإنسان ـ مما قد نجد له أمثالاً كما مرّ آنفًا، ولكلٍّ تأويلٌ خاص، وإنما المسألة تكمن في اختيار "الظبية" (رمزاً محورياً) دون غيرها . وعندئذ سنجد عن الظبية في التراث العربي من جهة، وفي التراث الصوفي من جهة أخرى ، ما يؤصّل صورتها، هذا فضلاً عمّا نجده في التراث الإنساني عمومًا ـ كما أورد غومس آنفًا عن قصة (الصنم)، وكذا ما يمكن أن يجده الباحث في غير مصدر من آثار هذا النموذج لتقديس الغزالة ـ لعل في مسرحية "إيفيجينيا في أوليس" (ليوريبيديس) (انظر: ترجمة/ إسماعيل البنهاوي، مراجعة/ أحمد عتمان، ط. وزارة الإعلام ـ الكويت: (د.ت)) إشارة إلى شيء منه ؛ حيث يضحّي الإغريق بغزالة من أجل إبحار أساطيلهم إلى طروادة. ففي هذا كله ما يدلنا على أننا أمام (نموذج نمطي إنسانيّ أعلى)، ولسنا أمام اقتباس حكائي . أمّا: لماذا استخدم ابن طفيل اسمي (أبسال وسلامان) في نهاية رسالته إذن ؛ فيمكن أن يكون: لشأن يتعلق برصيد الاسمين الدلالي ـ اللغوي منه والرمزي. وابن طفيل يشير إلى ذلك من طرف خفيّ في قوله: " أبسال وسلامان اللذين "سمّاهما" الشيخ أبو عليّ" (ص٦٠) ؛ فهو إنما يتخذ الاسمين لرمزيتهما في ذاتها. وربما كان هناك تداخل أسطوريّ ما أعمق وأقدم بين نبإ حيّ وقصة أبسال وسلامان لم نقف عليه. ثم إن هناك قصة بالاسم نفسه، تنسب ترجمتها عن اليونانية لـ(حنين بن إسحاق ـ ٢٦٠ هـ) ـ وعزا إليها (أمين: م.ن) اسمي (أبسال وسلامان) كذلك ـ (انظر عنها:الطوسيّ:٤/ ٧٩٣ ـ ٧٩٤ (الحاشية) ، وابن سينا : تسع رسائل : ١٢٥ـ...) . وفي هذه القصة يُتخذ الاسمان رمزين ، لكنهما مخالفان لرمزيتهما في القصة السابقة، ولرمزيتهما في نبإ حيّ (وانظر: الطوسي: ٤/ ٧٩٤ ـ ٧٩٦، وابن سينا: تسع رسائل: ١٣٥ ـ ١٣٦). يضاف إلى هذا، من أسباب استعمال ابن طفيل اسمي (أبسال وسلامان)، أنهما عربيان متداولان لرمزيتهما، وليسا علامتين على قصة ابن سينا تلك أو القصة المنسوبة لليونان. ولهذا فإن (الطوسي) يذهب أبعد من هذا ؛ ليقول إن القصة المنسوبة لليونان "يشبه أن تكون من قصص العرب" ويروي عن (نوادر ابن الأعرابي) أنه يُضرب

بسلامان المثل في الخير وبأبسال في الشر (انظر: ابن سينا: تسع رسائل: ١٣٣ ـ١٣٤)، وهذا يؤدي ـ فضلاً عن الدلالة على أصل الاسمين العربي ـ إلى التشكيك أساسًا في يونانية القصة المنسوبة لليونان، وكأنها إنما وضعت وضعًا لغرض معين، كما نبّه الطوسيّ (م.ن)، وكأنما اسم حنين بن إسحاق فيها ونقله إياها ما هو إلا جزء من اللعبة الحكائية ولا علاقة له بالحقيقة التاريخية عن ترجمته، وإنما ورد كأسماء أخرى وردت فيها: كأرسطو، وأفلاطون، وبناء الهرمين

ومن كل هذا نفضي إلى أن نبإ حيّ بن يقظان، بما فيه نموذج (الظبية الأمّ) ، ليس بمدين لغيره دَين أخذ، وإنما قد يصحّ القول إنه مشترك مع غيره في أصل نموذجيّ إنسانيّ أعلى. هذا إن لم يكن هو ذاته ـ بما توفّر عليه من اكتمال وتفصيل لم يتوفر عليه سواه ـ يمثّل صورة ذلك النموذج و قد وجدنا ـ بعد تسجيلنا هذه الملحوظات ـ ما ذهب إليه
(سارطون Sarton) من رأي يبدو مؤيداً لرأينا في أصالة هذا النبأ، حيث يذكر: أن فكرة النبإ، واسم حيّ بن يقظان، واسمي أبسال وسلامان ، وإطار القصة نفسه لا مضمونها ، ترجع إلى قصة عربية قديمة ظلّت مشهورة. (انظر: فروخ: ابن طفيل: ٣٤ (ط.٢ دار لبنان للطباعة والنشر ـ بيروت: ١٩٨٦م)، نقلاً عن :

(Mieli : La science arabe et son role dans la évolution scientifique mondiale , leiden 1938 , P . 190 ; sarton : Introduction to the History of science , Vol II , Baltimore 1931 , P . 354 - 355)) .

*٩> **ما وقفنا عليه بعد القراءة**: إعادة (الجابري: نحن والتراث: ١١٦ ـ ... (ط.٦ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء: ١٩٩٣م) فكرة التشبّه بالأجسام السماوية لدى ابن سينا إلى الصابئة الحرّانيين عبدة الكواكب، وهو ما يتماشى مع هذه القراءة، غير أنها تنظر إلى الموضوع بمنظار أوسع وأصل، يربطه بميثولوجيا العرب قبل الإسلام، كما مثّلها تراثهم، وذلك ما يكشف علائق نصّ ابن طفيل بدرجة أدقّ، كما رأينا في عنصر الظبية .

On the Structure of ContemplativeText (Geological Reading of "Hayy ibn Yagzan's Naba' ":as a model)

ABDULLAH IBN AHMED AL - FAIFY

King Saud University, Kingdom of Saudi Arabia

Abstract

This reading attempts to develop a new method of literary criticism. It passes through two steages ; namely , (1) it tries to develop from within itself , independent of previous literary studies and their influence , (2) it goes back to previous studies and attempts to hold comparison and contrasts among them .

The conclusions of this reading and research are represented in the following:

(1) that the epistle of " Hayy ibn Yagzān " , written by Ibn Tufayl (-1185) , symbolizes , by way of its philosophical narrative ,the human journy through historey down to the time of the author.

(2) that this research has discovered a new literary genre that has not been an attempt to delineate the features of this literary genre being a model of contemplative texts. The contemplative text usually aims at reviving the sermonic sensation in the reader.